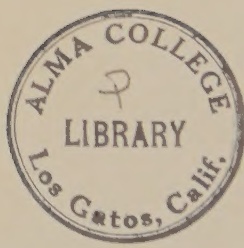

ALMA COLLEGE
LIBRARY
Los Gatos, Calif.

BIJDRAGEN

TIJDSCHRIFT VOOR PHILOSOPHIE EN THEOLOGIE

MET SUBSIDIE VAN DE BELGISCHE REGERING

DEEL ZEVENTIEN • 1956 • AFLEVERING 1

CENTRALE DRUKKERIJ N.V., NIJMEGEN – STANDAARDBOEKHANDEL N.V., ANTWERPEN

BIJDRAGEN

Verschijnt viermaal per jaar: in Februari, Mei, September en November. De abonnementsprijs bedraagt voor Nederland f 14.—, franco per post; voor België frs 185.—, franco per post. Afzonderlijke afleveringen voor Nederland f 4.25; voor België frs 55.—.

REDACTIE

Prof. Dr P. Fransen S.J., Leuven — Prof. Dr H. Geurtsen S.J., Nijmegen — Prof. Dr L. Vander Kerken S.J., Leuven — Prof. Dr A. van Leeuwen S.J., Nijmegen — Prof. Dr R. Leys S.J., Leuven — Prof. Dr F. Malmberg S.J., (hoofdredacteur), Maastricht — Prof. Dr J. De Munter S.J., Leuven — Prof. Dr P. Smulders S.J., Maastricht.

REDACTIE-ADRES

Voor Nederland: Redactie Bijdragen, Tongersestraat 53, Maastricht.
Voor België: Redactie Bijdragen, Minderbroedersstraat 11, Leuven.

ADMINISTRATIE-ADRES

Voor Nederland: Centrale Drukkerij N.V., Arminiaanse Plaats 7-9, Nijmegen, Tel. K. 8800-25626, Giro 50503. — Voor België: N.V. Standaard-Boekhandel, Huidevetterstraat 53, Antwerpen, Tel. 395804-395805, Giro 83065.

INHOUD

ADRESSEN: Prof. J. Mulders S.J.: Tongersestraat 53, Maastricht. — Prof. Dr H. Robbers S.J. en Prof. Dr A. van Leeuwen S.J.: Houtlaan 4, Nijmegen. — Prof. Dr F. De Raedemaeker S.J. en Prof. Dr M. Dierickx S.J.: Minderbroedersstraat 11, Leuven.

VICTRICIUS VAN ROUAAN
LEVEN EN LEER

VICTRICIUS van Rouaan, wiens leven en leer we nader zullen onderzoeken, behoort ongetwijfeld tot de minder bekende christelijke schrijvers der oudheid. Eerst in de tweede helft van de vorige eeuw begint men zich meer met een systematisch onderzoek van zijn leven en leer bezig te houden. Een van de oorzaken van deze onbekendheid is gelegen in het feit dat het enigst werk, dat van hem bewaard is gebleven, in slechts enkele handschriften wordt gevonden, en dan nog onder de naam van AMBROSIUS. De Maurini schrijven in het voorwoord van hun AMBROSIUS-uitgave hierover het volgende :

> „In bibliotheca Sanctigallensi apud Helvetios asservantur duo codices 1000 annorum, in quorum altero tractatus exstat sub hoc lemmate : Liber Sancti Ambrosii episcopi contra haereticos, cuius initium est : David una lapidis ictu etc. ; in altero autem tractatus ita inscriptus : Liber Sancti Ambrosii episcopi in laude sanctorum compositus, cuius prima verba sunt : Pertinere ad nos, dilectissimi fratres" [1]).

De tot nog toe verschenen studies over VICTRICIUS houden zich bijna uitsluitend bezig met vraagstukken van historische en tekstcritische aard. VACANDARD liet in 1902 een biographie het licht zien, waarin veel interessante bijzonderheden worden vermeld [2]). Dit werk steunt gedeeltelijk op wat LE BRUN DES MARETTES reeds twee eeuwen vroeger publiceerde en door de Bollandisten in hun verzameling werd opgenomen [3]). TILLEMONT [4]) en GHESQUIÈRE [5]) geven een vrij uitvoerige levensbeschrijving. De korte artikelen van BARDY [6]), BARDENHEWER [7]) en MORICCA [8]) zijn slechts samenvat-

---

[1]) *Sancti Ambrosii Mediolanensis Episcopi Opera edita studio et labore Monachorum O.S.B. e Congregatione Sancti Mauri,* t. II, Parisiis, 1690, blz. 3. Zie ook *PL.* 16, 13. Het op de tweede plaats genoemde werk is in werkelijkheid van de hand van VICTRICIUS. De Maurini namen het vanzelfsprekend niet op in hun uitgave.

[2]) E. VACANDARD, *Saint Victrice, évêque de Rouen,* Paris, Lecoffre, 1903 [2], collection „Les Saints", n. 34.

[3]) *Acta sanctorum Augusti,* t. II, editio novissima curanta JOANNE CARNANDET, Parisiis et Romae apud VICTOREM PALME, 1867, blz. 193-197. Cfr. *PL.* 61, 759-768.

[4]) S. TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles,* Bruxelles, 1732, t. X, blz. 282-286.

[5]) J. GHESQUIÈRE, *Acta Sanctorum Belgii selecta,* t. I, Bruxellis, 1783, blz. 374-406.

[6]) G. BARDY, art. *Victrice* in *DTC.* XV 2, col. 2954-2956.

[7]) O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur,* t. III, Freiburg i.B., Herder, 1923 [2], blz. 403.

[8]) E. MORICCA, *Storia della letteratura latina cristiana,* Torino, 1928, società editrice internazionale, t. II, parte 1, blz. 549-561.

tingen van bovengenoemde werken. Van meer recente datum zijn de publicaties van DE MOREAU [9]) en STRACKE [10]).

De tekst van VICTRICIUS' werk is ons bewaard gebleven in drie handschriften, waarvan twee te Sint-Gallen [11]). Codex 102 werd in 1738 voor het eerst door LEBEUF uitgegeven en later (1772) door GALLANDI in zijn *Bibliotheca Patrum* gepubliceerd [12]). GHESQUIÈRE nam deze tekst, met enige varianten, op in zijn werk over VICTRICIUS [13]), terwijl dezelfde uitgave een plaats vond in MIGNE's Patrologie [14]).

Daar LEBEUF het belangrijkste handschrift van Sint Gallen niet tot zijn beschikking had, voldeed zijn tekst, waar alle verdere uitgaven van waren uitgegaan, maar matig ; hier kwam nog bij dat — zoals VACANDARD aantekent — :

> „ . . . . la copie du manuscrit de Saint-Gall était aussi fautive. Toutes les éditions qui suivirent en perpétuèrent ou même en aggravèrent les fautes" [15]).

Daarom bezorgde abbé TOUGARD in 1895, in samenwerking met SAUVAGE, een nieuwe uitgave, waarin als voornaamste getuige de Sangallensis 98 werd genomen [16]). Deze uitgave ontving een weinig gunstige critiek [17]).

WILMART vestigde in de jaren van de eerste wereldoorlog de aandacht op codex 27 uit Auxerre, waarin zich eveneens het *De Laude Sanctorum* bevindt [18]). Zijn conclusies vallen onverdeeld gunstig uit voor laatstgenoemde

---

[9]) E. DE MOREAU S.J., *Saint Victrice de Rouen apôtre de la Belgica Secunda* in *Revue belge de Philologie et d'Histoire* 5 (1926) 71-79. ID., *Histoire de l'Eglise en Belgique*, Louvain, Museum Lessianum, 1940, t. I, blz. 45-47.

[10]) D. A. STRACKE S.J., *Heeft S. Victrix in onze streken gekerstend?* in *Ons Geestelijk Erf* 29 (1955) 204-221.

[11]) We citeerden hierboven de Maurini, die spraken over „codices 1000 annorum". LEBEUF schreef boven zijn uitgave van het *De Laude* : „Ex ms. S. Galli annorum plus mille". Het betreft hier ms. 102, dat door WILMART aldus wordt beschreven : „ . . . . un médiocre manuscrit du Xe siècle . . . . farci de glosses" (*Revue Bénédictine* 31, 1914-1919, 337). Een tweede codex te Sint-Gallen, waarin VICTRICIUS' tractaatje bewaard is gebleven, ms. 98, dateert uit de 9de eeuw (M. SCHERRER, *Verzeichnis der Handschriften der Stiftsbibliothek von St. Gallen*, Halle, 1875, geeft de volgende beschrijving : „98 : Pgm. 2° min., s. IX", blz. 38) en is volgens WILMART een „excellent manuscrit" (*art. cit.*, blz. 333).

[12]) A. GALLANDI, *Bibliotheca graeco-latina Patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum*, Venetiis 1765-1781, t. VIII, blz. 228-234.

[13]) *Op. cit.*, blz. 418-436.

[14]) *PL*. 20, 443-458.

[15]) *Saint Victrice*, blz. 104.

[16]) SAUVAGE-A.TOUGARD, *Saint Victrice. Son livre De Laude Sanctorum, d'après les variantes tirées des mss. de Saint-Gall*, Paris, 1895.

[12]) A. GALLANDI, *Bibliotheca graeco-latina Patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasti*-
désirable, celle de 1895 n'étant guère accessible et du reste peu méthodique" (*art. cit.*, blz. 337). VACANDARD is van mening dat „leur édition ne répond pas encore à toutes les exigences de l'érudition moderne. C'est plutôt une oeuvre de vulgarisation que de science proprement dite" (*Op. cit.*, blz. 104), terwijl BARDY opmerkt dat deze uitgave „ne marque d'ailleurs pas un progrès sensible" (*art. cit.*, col. 2956).

[18]) A. WILMART OSB., *Un manuscrit oublié de l'opuscule de Saint Victrice*, in *Rev. Bénéd.* 31 (1914-1919) 333-342.

tekst. Wij hebben op basis van deze nieuwe gegevens een tekst opgesteld die we binnenkort hopen te kunnen publiceren.

C. WEYMAN liet zien, hoe in het betrekkelijk kleine werk van VICTRICIUS meerdere zinsneden letterlijk zijn ontleend aan de oude klassieke schrijvers [19]). Dit simpele feit werpt een nieuw licht op de geestelijke physionomie van onze auteur, die blijkbaar een grote vertrouwdheid met de klassieke literatuur moet hebben gehad. Van hieruit zou enig licht kunnen vallen op de overigens zo moeilijke vraag naar VICTRICIUS' jeugd en verdere opvoeding.

Het oordeel over de stijl van VICTRICIUS was overigens verdeeld: PAUCKER vatte zijn oordeel aldus samen:

> „Victricii qui Rotomagensis ecclesiae inde ab anno c. 390 episcopus sanctitatis fama florebat, ut scriptor tamen minus est praedicabilis, libellum habemus de laude Sanctorum, praefigurante quodammodo Martiani Capellae, Ennodii aliorumque subsequentis aetatis semibarbarorum fucos nausiabiles tortuosumque inaniloquium" [20]).

TROMP zegt het weer anders:

> „Magis autem splendet (Victricius) claritate virtutum quam claritate expositionis" [21]).

Uit dit korte overzicht over de literatuur aangaande VICTRICIUS blijkt dat men zich nog te weinig heeft bezig gehouden met de gedachten van VICTRICIUS. De verklaring hiervan ligt gedeeltelijk in de ingewikkelde vorm, waarin VICTRICIUS zijn gedachten uit. Terwijl GHESQUIÈRE met recht niet was ingegaan op kwesties van philosophisch-theologische aard [22]), is VACANDARD in dit opzicht beslist te kort geschoten [23]).

---

19) C. WEYMAN in *Wiener Studien* 17 (1895) 316-317.

20) C. PAUCKER in *Zeitschrift für die Österreichische Gymnasien* 32 (1881) 485. Volgens VACANDARD is dit oordeel van PAUCKER en andere critici uit die tijd niet billijk en wel „.... parce qu'aucun d'eux n'a connu les règles qu'il (Victrice) suivit scrupuleusement en composant son ouvrage" (*op. cit.*, blz. 96). Het bijzondere van VICTRICIUS' stijl bestaat in een „.... retour très fréquent des mêmes cadences finales évidemment destinées à charmer l'oreille des délicats" (*ibid.*).

21) S. TROMP S.J., *Corpus Christi quod est Ecclesia*, Romae, 1945 [2], blz. 122. Elders merkt dezelfde auteur op: „Ipsius rei (sc. communionis sanctorum) expositionem .... longiorum sed licet in eadem luce non ita lucidam vide apud Victricium Rothomagensem" (*op. cit.*, blz. 153). LEBEUF had reeds opgemerkt: „Stylus huius operis cum stylo sancti Paulini, quem inter et sanctum Victricium arctissima fuit necessitas, maximam habet similitudinem" (*PL.* 20, 439 A), waarbij VACANDARD aantekent dat „ce jugement est trop vague pour qu'on entreprenne de le discuter" (*op. cit.*, blz. 95). In onze verdere uiteenzetting zal blijken, dat er toch een verwantschap van gedachten en stijl tussen VICTRICIUS en zijn vriend PAULINUS bestaat.

22) „Ceterum varias quaestiones easque satis subtiles, et ut ita dicam, metaphysicas, quas operi suo inseruit (Victricius).... nec commentari placuit, quod a proposito nostri operis scopo quaestiones illae longius abeant" (*op. cit.*, blz. 430).

23) Over VICTRICIUS zegt hij: „Son esprit .... était .... sollicité par les problèmes les plus élevés de la philosophie" (*op. cit.*, blz. 29), en „sa façon de ramener tout à l'unité le classe manifestement parmi les partisans du réalisme" (blz. 31). Waar het er over gaat, VICTRICIUS' leer over de Triniteit te beschrijven, vergenoegt VACANDARD zich met het vertalen van enkele uitdrukkingen, terwijl de meer moeilijke formuleringen worden weggelaten (blz. 44). Ons oordeel over VACANDARD's uiteenzetting kunnen we in zijn eigen woorden samenvatten: „Cette brève analyse ne peut donner qu'une idée fort incomplète de l'ouvrage" (blz. 84).

De eerste die deze leemte zal opvullen, is ANDRIEU-GUITRANCOURT : onlangs verscheen van zijn hand een studie, waarin de aandacht wordt gevestigd op de ascetische gedachte van VICTRICIUS [24]). Terwijl deze studie nog maar een voorlopig karakter heeft, kondigt ANDRIEU aan, dat hij binnenkort een werk zal publiceren,

„qui seul permettra de mesurer ce qu'est aux yeux de l'évêque de Rouen le don de soi au Seigneur" [25]).

ANDRIEU reageert tegen de opvatting, als zou het *De Laude Sanctorum* een verhandeling zijn over de heiligenverering :

„Pour nous, l'oeuvre de Victrice est d'abord une profession de foi, d'où l'écrivain tire les conclusions qui doivent régler toute vie chrétienne. La prière adressée aux saints n'est qu'une demande d'aide pour mener cette existence entièrement consacrée à Dieu, non seulement dans le célibat et les liens de la chasteté, mais jusque dans le mariage" [26]).

De plaats die de heiligenverering in het *De Laude* inneemt, is volgens ANDRIEU

„une place évidemment secondaire" [27]).

Hieronder zullen we dit oordeel van ANDRIEU nog nader onderzoeken ; het zij voldoende hier op te merken, dat het *De Laude* een dubbel ,*Leitmotiv*' heeft : van de ene kant wordt er gesproken over Gods uitnodigende genade ; daaraan beantwoordend volgt dan de houding die de mens tegenover God moet aannemen. Aan ANDRIEU de verdere uitwerking van dit laatste punt overlatend zullen we vooral de eerste hoofdgedachte nader belichten. Bij wijze van introductie zal een korte levensschets van VICTRICIUS voorafgaan ; op die wijze zal zijn gedachte nog beter kunnen worden begrepen.

I. LEVEN

Het voornaamste document, waarin we enigszins gedétailleerde gegevens over VICTRICIUS' leven vinden, is de 18de brief van PAULINUS van Nola [28]), welke in 398 tegen het einde van de zomer aan Rouaan's bisschop werd verzonden [29]). Een zekere PASCHASIUS, diaken van VICTRICIUS [30]), had te Nola met grote lof gesproken over de verdiensten en werken van zijn meester.

---

[24]) P. ANDRIEU-GUITRANCOURT, *La vie ascétique à Rouen au temps de Saint Victrice*, in *Rech. Sc. Rel.* 40 (1952, = Mélanges Lebreton II) 90-106.

[25]) *Art. cit.*, blz. 91.

[26]) *Ibid.*

[27]) *Ibid.*

[28]) Ed. HARTEL in *CSEL.* XXIX, blz. 128-137 ; *PL.* 61, 237-243. De tweede brief van PAULINUS aan VICTRICIUS (ep. 37 in *CSEL.* XXIX, blz. 316-323 ; *PL.* 61, 353-357) verhaalt ons slechts een episode uit het leven van onze auteur.

[29]) P. FABRE, *Essai sur la chronologie de l'oeuvre de Saint Paulin de Nole*, Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, fasc. 109, Paris, Les belles Lettres, 1948, blz. 68-69.

[30]) PAULINUS noemt hem — met een toespeling op *Eph.* 6, 21 — „Tychicus tuus carissimus frater et fidelis minister in Domino" (HARTEL blz. 130).

PAULINUS schrijft naar aanleiding hiervan een brief aan VICTRICIUS, waarin hij het voornaamste van PASCHASIUS' relaas vermeldt.

VICTRICIUS werd geboren aan het uiteinde van de wereld:

> „Te quoque in lucem populi sui de extimo orbis eduxit" [31]).

Volgens LEBEUF zou de betekenis van deze woorden, een toespeling op ps. 134, 7 [32]), de volgende zijn:

> „Forte Victricius Britannus fuit nativitate, eoque sensu accipiendum quod ad eum scripsit Paulinus ep. 18 : Te in lucem populi sui de extimo orbis eduxit Dominus" [33]).

VACANDARD, uitgaande van de naam VICTRICIUS, welke

> „fait songer forcément à une origine militaire et paraît provenir de Legio Victrix" [34]).

probeert langs deze weg het geboorteland van VICTRICIUS nader te bepalen en geeft een opsomming van de verschillende streken, waar legioenen met die naam verbleven hebben [35]). Terwijl hij de mogelijkheid openlaat, dat VICTRICIUS uit Engeland zou afkomstig zijn [36]), neemt hij aan dat VICTRICIUS in het westelijk deel van België is geboren:

> „Nous inclinerions donc volontiers à croire que le futur évêque de Rouen naquit sur la limite de la Germanie seconde et de la seconde Belgique, non loin des rives de l'Escaut" [37]).

Nauwkeuriger en, naar het ons voorkomt, juister in hun opgave zijn DE MOREAU en STRACKE. Beiden vestigen de aandacht op het feit, dat PAULINUS het land van de MORINI — de landstreek tussen Schelde en Noordzee — als volgt typeert:

> „terra Morinorum situ orbis extrema" [38]).

PAULINUS gebruikt tweemaal dezelfde uitdrukking:

> „Te quoque (Dominus) de extimo (of met andere codd. extremo) orbis eduxit"

en

> „ita et nunc terra Morinorum situ orbis extrema".

Terecht kan men met STRACKE besluiten:

---

31) HARTEL, blz. 131.

32) „Educens nubes ab extremo terrae".

33) *PL.* 20, 443, nota c.

34) *Op. cit.*, blz. 7.

35) *Op. cit.*, blz. 4. Cfr. de lijst van legioenen, door H. LECLERQ aangegeven in het rijk gedocumenteerd artikel *Militarisme* (*D.A.C.L.* XI 1, col. 1112).

36) „L'hypothèse d'une origine britannique n'est pas dépourvue de probabilité" (*op. cit.*, blz. 5, n. 2).

37) *Op. cit.*, blz. 5. De „probabilité" van een engelse afkomst wordt door VACANDARD weer sterk afgezwakt, want sprekend over het feit, dat VICTRICIUS in het *De Laude* uitdrukkelijk over Engeland spreekt, voegt hij eraan toe, dat onze auteur „ne laisse nullement entendre qu'elle fût sa patrie" (*ibid.*).

38) *Ep.* 18, 4; HARTEL blz. 131. Hierin ligt een toespeling op VIRGILIUS' „extremique hominum Morini" (*Aeneis*, VIII 727). HIERONYMUS neemt de uitdrukking van VIRGILIUS letterlijk over: „Ambiani, Atrabatae extremique hominum Morini" (*ep.* 123, 15). Geciteerd bij DE MOREAU, *Histoire, I*, blz. 46, n. 2.

„We grijpen terug op de eerste zinsneden en het hoeft geen dwangidee te zijn, dat ons zegt, het vorige te eduxit Dominus de extremo orbis, moet worden verstaan: de terra Morinorum" [39]).

Victricius was volgens Paulinus jonger dan Martinus van Tours:

„in aetate inpari" [40]).

Martinus werd geboren in het 11de regeringsjaar van keizer Constantijn [41]), dus in 316 of 317 [42]). Nu neemt men vrij algemeen aan, dat Victricius ongeveer 330 werd geboren; Vacandard is zelfs vrij zeker:

„On ne risque guère de se tromper en fixant la naissance de Victrice aux environs de 330" [43]).

Ook Stracke komt tot hetzelfde resultaat:

„Het lijkt dus wel verantwoord zijn geboorte rond het jaar 330 op te geven, en hem 15 jaar jonger dan M. te maken (wat veel is!)" [44]).

We wagen een correctie aan te brengen. Paulinus ontmoette Victricius en Martinus te Vienne in de jaren 388 à 389. Martinus was toen reeds de 70 gepasseerd en zal ongeveer 72 jaren geweest zijn [45]). Was nu Victricius ongeveer 330 geboren, dan zou hij bij zijn eerste — en tevens laatste — ontmoeting met Paulinus tegen de 60 jaar oud geweest zijn. Paulinus wordt getroffen door het leeftijdsverschil, dat dus opvallend moet geweest zijn: „in aetate inpari". Het lijkt ons daarom niet ongegrond, een groter leeftijdsverschil aan te nemen, gegeven het feit, dat een verschil van 15 jaar

---

[39]) *Art. cit.*, blz. 212.

[40]) *Ep.* 18, 9; Hartel blz. 136.

[41]) Gregorius Turonensis, *Historia Francorum*, I 34, *PL.* 71, 179.

[42]) Dit wordt door een mededeling van Sulpicius Severus bevestigd, waaruit blijkt, dat, toen Martinus te Trier verbleef om bij keizer Maximus voor Priscillianus ten beste te spreken en aldaar door de keizerin met grote eerbied werd ontvangen, hij „septuagenarius" was (*Dialogus*, II 7; *PL.* 20, 206 c; ed. Halm, in *CSEL.*, I, blz. 189. We citeren volgens deze uitgave). Dit voorval had plaats begin 385, want kort daarop werd Priscillianus terechtgesteld. Het is niet waarschijnlijk, dit feit te laten plaats hebben tijdens het tweede bezoek van Martinus aan het hof van Trier, want dit duurde zeer kort en verliep bovendien in een geheel andere sfeer (Sulpicius Severus, *Dialogus*, III 11; Halm, blz. 208-210).

[43]) *Op. cit.*, blz. 6. Cfr. Ghesquière: „Haud alienum a vero est, eum aetatis suae annum circiter trigesimum attigisse, cum militiae vale diceret; ut adeo natale S. Victricii tempus circa annum 330 figi queat" (*op cit.*, blz. 378-379).

[44]) *Art. cit.*, blz. 206. Lebrun (*PL.* 61, 760) noch Tillemont (*op. cit.*, X, blz. 282) doen enige poging om het geboortejaar van Victricius te benaderen.

[45]) Uit Paulinus' woorden valt af te leiden, dat hij vóór zijn doopsel te Vienne is geweest: „Contenebrantibus me illo tempore non solum peccatis, ... sed et curis huius saeculi" (*ep.* 18, 9; Hartel blz. 136). Fabre zegt in zijn werk over Paulinus, dat het jaar 389 slechts een „terminus ante quem" is: „Paulin a fort bien pu être baptisé plus tôt" (*Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris, De Boccard, 1949, blz. 31). Daar het tweede bezoek van Martinus aan het hof te Trier reeds vrij kort na de dood van Priscillianus plaats had (over de redenen van dit bezoek handelt Sulpicius, *Dial.* III 11; Halm, blz. 208-210), dus ongeveer einde 385, begin 386, valt de reis van Martinus naar Vienne na het tweede bezoek aan Trier: „Effectivement, l'on ne trouve guère place, dans sa carrière si remplie, pour deux voyages à Vienne" (J. Lecoy de la Marche, *Saint Martin*, Tours, 1881, blz. 329), zodat aan de „terminus ante quem", 389, een „terminus a quo" beantwoordt. 387.

op vergevorderde leeftijd niet meer zo duidelijk opvalt. Men kan rustig aannemen, dat VICTRICIUS een generatie jonger zal geweest zijn; zijn geboortejaar kunnen we dan plaatsen tussen de jaren 335-340.

Over VICTRICIUS' opvoeding weten we niets. Een document uit de Middeleeuwen weet er iets over te vertellen:

> „Fuit vero hic (VICTR.) in regali curia nutritus cum beato Innocentio papa, ut in eiusdem papae epistola de castitate servanda .... eidem Victricio missa legitur" [46]).

De anonyme auteur citeert de 2de brief van Paus INNOCENTIUS I, welke aan VICTRICIUS was gericht [47]). Maar dit is een evidente vergissing: INNOCENTIUS doelt op een verblijf van VICTRICIUS te Rome, dat, zoals we nog zullen zien, pas tegen het einde van 403 en de eerste maanden van 404 heeft plaats gehad.

Dat VICTRICIUS van afkomst heiden was, kan worden afgeleid uit PAULINUS' woorden:

> „Sed quibus te itineribus ad viam suae veritatis (Dominus) adduxit?" [48]).

Deze ,itinera' zijn inderdaad wonderbaar geweest: PAULINUS heeft van de diaken PASCHASIUS een uitgebreid verslag gekregen. VICTRICIUS was soldaat geworden tussen de jaren 354-359 [49]). Sinds CONSTANTIJN kon het Christendom zich snel uitbreiden en het is niet onwaarschijnlijk, dat er ook in het leger meerderen waren, „affiliés à la religion nouvelle" [50]). VICTRICIUS heeft in zijn omgeving ook christenen aangetroffen, wier levenswijze hem niet onberoerd heeft gelaten [51]). Dit blijkt ook uit hetgeen PAULINUS ons meedeelt: VICTRICIUS' bekering was reeds enigermate voorbereid:

> „Primo Christi amore suscensus" [52]).

Toen zich een gunstige gelegenheid voordeed, besloot de jonge soldaat zich geheel aan CHRISTUS te wijden. Ter gelegenheid van een militaire parade [53]) treedt hij naar voren tot voor de tribuun: hij wil de wereldse krijgsdienst verlaten en in de dienst van CHRISTUS treden [54]). De tribuun ontsteekt in woede en laat hem met roeden geselen, maar VICTRICIUS weet

---

[46]) *Acta Archiepiscoporum Rotomagensium, PL.* 147, 274. Volgens GHESQUIÈRE (*op. cit.*, blz. 379, n. 9) en VACANDARD (*op. cit.*, blz. 6) werden deze *Acta* in de 11de eeuw opgesteld.

[47]) *PL.* 20, 469-481.

[48]) *Ep.* 18, 7; HARTEL, blz. 133.

[49]) In het jaar 353 vaardigde keizer CONSTANTIUS de volgende wet uit: „Quotiens iuniores exhibendi sunt, non ante probentur, nisi praesentibus decurionibus origo eorum quaeratur, ... ita ut ab anno decimo et nono ad militiam eligantur" (*Cod. Theod.*, lib. VII, tit. 13, 1; ed. RITTER, Lipsiae 1736, vol. II, blz. 371).

[50]) VACANDARD, *op. cit.*, blz. 12. De bekeringsgeschiedenis van MARTINUS wijst ook in deze richting (*Vita Martini*, 4; HALM, blz. 114-115).

[51]) „Ce fut sans doute le contact de ces compagnons d'armes et le spectacle des vertus simples et fortes qu'ils pratiquaient sous ses yeux, qui firent impression sur Victrice et déterminèrent sa conversion" (VACANDARD, *ibid.*).

[52]) *Ep.* 18, 7; HARTEL, blz. 134.

[53]) „Per insignem concilio militari diem" (*ibid.*).

[54]) „Arma sanguinis abiecisti, ut arma pacis indueres, contemnens armari ferro, qui armabaris Christo" (*ibid.*).

van geen wijken : zijn kracht was het Kruis [55]). De tribuun laat hem naar de gevangenis brengen, alwaar VICTRICIUS op een vloer, met scherven bedekt, wordt neergeworpen [56]), maar ook hier is CHRISTUS zijn redding en troost [57]). VICTRICIUS wordt dan voor de ‚comes' [58]) gedaagd [59]), die hem ter dood laat veroordelen [60]). Terwijl men hem naar de plaats van de terechtstelling voert, gebeurt het wonder :

> „Nam carnifex, qui in itinere, quo percussorem tuum sacra victima sequebaris, cervicem tuam insultans minaciter adtingendi temeritate violaverat, quasi ictus sui locum praecurrente gladium manu palpans, excussis ilico oculis caecitate percussus est" [61]).

Bovendien vallen de ketenen, waarmede de veroordeelde zwaar geboeid was, van hem af ; degenen die met de uitvoering van het vonnis waren belast, worden met stomme verbazing geslagen en haasten zich de ‚comes' alles te vertellen. Het verzoek van VICTRICIUS, dat op zichzelf tegen de wetten was, kreeg door het gebeurde een zodanige bekrachtiging, dat ook de ‚comes' tot andere gedachten kwam : hij hechtte geloof aan hetgeen men hem meedeelde en, zoals het zijn plicht was, stelde de keizer van alles op de hoogte [62]). Hoogstwaarschijnlijk moet het JULIAAN de Afvallige zijn, waarop PAULINUS doelt ; deze vertoefde vanaf einde 355 tot aan het voorjaar 361 in Gallië [63]).

---

[55]) „. . . . crucis ligno innitebaris" (*ibid.*). De scherpe reactie van de tribuun laat zich verklaren, daar de wetten in dat opzicht streng waren. Nog in het jaar 400 werd het volgende decreet uitgevaardigd : „Et quoniam plurimos vel ante militiam vel post inchoatam nec peractam latere obiectu piae religionis agnovimus, dum se quidam vocabulo clericorum et infaustis defunctorum obsequiis occupatos, non tam observatione cultus quam otii et socordiae amore defendunt, nulli omnino tali excusari obiectione permittimus, nisi qui aut fractus senio aut membris debilis aut parvitate deformis indignus consortio virorum fortium reperitur" (*Cod. Theod.*, VII 20, 12 ; RITTER, II, blz. 444).

[56]) „Geminataque mox corpori poena acuto testarum fragmine laniata inmanibus plagis membra substratus es" (*ibid.*).

[57]) „Tunc mollius fulciente Christo, cuius tibi gremium lectulus erat et dextra pulvinar" (*ibid.*).

[58]) Tot de taak van de *comites* behoorde het o.m. de keizer op de hoogte te houden van hetgeen in de hun toevertrouwde territoria of legers gebeurde. Zij waren het ook, door wier bemiddeling men zich tot de keizer kon wenden : . . . . conquerendi vocem omnibus aperimus apud comites cunctos provinciarum aut praefectum praetorio, si magis fuerit in vicino, ut his referentibus edocti super talibus latrociniis supplicia referamus" (*Cod. Theod.*, I 7, 1; RITTER, I, blz. 42).

[59]) „Oblatusque comiti de potentiore inimico gloriosius triumphasti" (*ibid.*).

[60]) „Celui-ci, après avoir essayé vainement, à son tour, de convertir Victrice et de lui faire abandonner son projet de retraite, finit par assimiler l'attitude du fier soldat à un acte d'insubordination, et sa démarche irrégulière à un cas de désertion" (VACANDARD, *op. cit.*, blz. 18-19).

[61]) *Ibid.*

[62]) „Quod auditum religiose et creditum comes principi suo cum testimonio militum retulit . . . ." (*ibid.* ; HARTEL, blz. 135).

[63]) Over dit verblijf cfr. J. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien*, Paris 1930, blz. 130-191. Volgens BARONIUS zou dit wonder eerst in het jaar 362 hebben plaats gevonden (*Annales Ecclesiastici*, V, ed. PAGII, Lucae, 1739, blz. 132). Het feit dat VICTRICIUS werd vrijgelaten, wijst op een verzoenende houding van de keizer ; zolang CONSTANTIUS nog leefde, was JULIAAN zeer voorzichtig en hield zijn heidendom zo veel mogelijk op de achtergrond.

Volgens BARONIUS [64]) en GHESQUIÈRE [65]) zou VICTRICIUS omwille van zijn geloof zijn gemarteld. Het relaas van PAULINUS geeft ook geen uitsluitsel [66]). Zoals we hierboven reeds aangaven, lijkt ons het hoofdmotief van het harde optreden tegenover VICTRICIUS de strengheid van de krijgswetten aangaande desertie.

Onwillekeurig vraagt men zich af of dit verhaal van PAULINUS niet opgeschroefd is. STRACKE stelt zich de vraag en beantwoordt haar als volgt:

> „Zijn dat nu echte wonderen geweest? of toevalligheden die, wat aangedikt, voor mirakelen werden versleten? Alleszins is Paschasius geen bedrieger noch valsmunter. Want hij wist, op voorhand, dat zijn eigen bisschop, die toch 'n nederige heilige was, zijn relaas te lezen zou krijgen, en hem dus gebeurlijker wijze van kletspraat kon betichten" [67]).

Deze jaren van krijgsdienst hebben VICTRICIUS' denkwijze zeer beïnvloed: in het *De Laude* vinden we de oude soldaat terug: woorden als *miles, sacramenta, arma, acies, statio* e.d. keren geregeld terug [68]). Het heeft er alle schijn van dat hij op zijn gevangenschap zinspeelt, waar hij schrijft:

> „Haec (fides) in carceribus confovet Confessores [69]), teterrimo tenebrarum horrore conclusos, dumque in squalore sordibusque iactantur, ipsisque testarum cubilibus transpunguntur, non somno liberi, quietem vel modici temporis capiunt" [70]).

Waar is VICTRICIUS geweest tussen 360 en het jaar, waarin hij PAULINUS te Vienne ontmoette? GHESQUIÈRE maakt de volgende veronderstelling:

> „Suspicari tamen licet, Sanctum nostrum ad Locoïacensem (gall. Ligugé) apud Pictavos eremum convolasse, ut illic, ducibus ac magistris S. Hilario Pictaviensi episcopo, ac S. Martino, Turonensi dein antistite, constanter Deo militare disceret.... [71]).

---

64) *Ibid.*

65) *Op. cit.*, blz. 381, n. 14.

66) „Saint Paulin, qui rapporte cet événement mémorable, ne dit point si S. Victrice vouloit seulement quitter les armes pour se donner tout entier à Jésus-Christ, ou si c'est qu'on voulût obliger les soldats à quelque chose de contraire à la religion, comme cela arriva sous Julien. Il ne dit point non plus si on le condamna seulement comme déserteur, ou si c'étoit encore pour la religion chrétienne. Le commencement de sa narration ne marque que la première cause; et s'il eût été condamné comme Chrétien sous Julien, le Comte ne l'eût pas ce semble relâché, en le louant comme un Saint" (TILLEMONT, *Mémoires....*, X, blz. 283). Zie ook LECLERQ, *art. cit.*, col. 1150-1154 (over MARTINUS en VICTRICIUS).

67) *Art. cit.*, blz. 209. BARDY's oordeel komt op hetzelfde neer: „En toute hypothèse, on ne saurait mettre en doute la réalité du fait, car le témoignage de saint Paulin est celui d'un homme judicieux et bien renseigné" (art. *Victrice*, in *DTC.* XV 2, col. 2954).

68) Men leze bv. cap. 12, alwaar het christelijk leven als een strijd wordt gezien: „Periculosus est hostis.... etc" (*PL.* 20, 455 C).

69) „Confessorem appellamus S. Victricium, non eo solum titulo quo Sanctus in pace quieverit; verum et ea meritissima ratione qua olim *Confessores* dicti sunt qui pro tuenda Christi fide tormenta subierant, qualia hunc fortissime perpessum fuisse ex S. Paulini epistolis ad ipsum scriptis patebit quam manifestissime" (*Act. Sanct. Augusti,* II, blz. 192, n. 1).

70) *De Laude,* 12; *PL.* 20, 456 B. De beide codices van Sint-Gallen lezen „terrarum cubilibus", cod. 27 van Auxerre eindigt in cap. 11 en laat ons in de steek. We nemen de correctie over van NOLTE, *Kritische Miscellen,* in *Tüb. Theol. Quartalschr.* 51 (1869) 457. Interessant is in dit verband een inscriptie, die in de kerk bij de catacomben van SEBASTIANUS te Rome wordt bewaard: we lezen daar het volgende: „.... testarum fragmenta parant ne somnus adiret" (inscriptio DAMASI).

71) *Op. cit.,* blz. 384, n. 20.

Het loont de moeite, de gebeurtenissen van die jaren kort te vermelden. MARTINUS begaf zich na zijn ontslag uit de krijgsdienst tegen het jaar 339 [72]) naar HILARIUS, die toen nog geen bisschop was, zoals ook SULPICIUS SEVERUS schijnt te veronderstellen [73]). HILARIUS' invloed in Gallië was groot [74]). Terwijl de Kerk in die jaren veel strijd en moeilijkheden doormaakte vanwege de Arianen [75]), begaf MARTINUS zich op een ingeving van boven [76]) naar zijn vaderland, om er zijn heidense familie te bekeren. HILARIUS zelf werd in 356 naar Phrygië verbannen. MARTINUS keerde, na slechts gedeeltelijk geslaagd te zijn [77]), via Italië naar Gallië terug in 360 [78]). In hetzelfde jaar mocht HILARIUS uit zijn ballingschap terugkeren ; als rijke vrucht van die zware jaren bracht hij zijn *De Trinitate* met zich mee [79]).

De veronderstelling ligt voor de hand, dat MARTINUS en HILARIUS, die beiden met eigen ogen gezien hadden, welk een kwaad de Ariaanse ketterij had aangericht, elkaars indrukken uitwisselden ; wellicht heeft MARTINUS het *De Trinitate* doorgelezen. De toekomstige bisschop van Tours vestigde zich te Ligugé, in de omgeving van Poitiers [80]) en richtte er een monasterium voor zich in [81]). Van daar ging een grote invloed uit op heel Gallië [82]). Zo wordt Poitiers een centrum van twee grote bewegingen : doctrinair wat

---

72) LECOY, *op. cit.*, blz. 101, 663-664.

73) *Vita Martini*, 5 ; HALM, blz. 115. BARDENHEWER laat wel enige speling toe : „. . . . . um 350, wenn nicht früher bereits, ward er durch die einmütige Stimme des Volkes auf den Bisschofssitz seiner Vaterstadt berufen" (*Altkirch. Literatur*, III². blz. 369).

74) „Cuius tunc in Dei rebus spectata et cognita fides habebatur" (*Vita, ibid.*).

75) Een uitvoerige beschrijving van de gebeurtenissen geeft P. SMULDERS S.J. in zijn *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, Rome, 1944, blz. 35 ss.

76) . . . . admonitus per soporem" (*Vita, ibid.*).

77) „. . . . . matrem a gentilitatis absolvit errore, patre in malis perseverante" (*Vita*, 6 ; HALM, blz. 116).

78) LECOY, *op. cit.*, blz. 150.

79) SMULDERS, *op. cit.*, blz. 72.

80) *Vita*, 7 ; HALM, blz. 117.

81) Vóór 360 is er geen document aangaande een voorhanden zijn van monasteria in Gallië, maar na die datum vinden we allerlei getuigenissen dienaangaande. Te Trier was reeds vroeger een begin van monnikenwezen (cfr. AUGUSTINUS, *Confessiones*, VIII 6, 15 ; *ed.* GIBB-MONTGOMERY, Cambridge, University Press, 1927, blz. 217), dank zij de invloed van ATHANASIUS, die aldaar verbleef (P. DE LABRIOLLE in FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, III, blz. 351-352). EUSEBIUS *van Vercelli* was de eerste die in het Westen een samengaan van monnik- en clericus-zijn verwerkelijkte (AMBROSIUS, *ep.* 63. 66 ss. ; *PL.* 16, 1207 ; cfr. *Sermo* 56, 4, *PL.* 17, 720 ; zie tevens MAXIMUS TAURINENSIS (?), *Sermo* 23, *PL.* 57, 891). Te Milaan bevond zich ook een monasterium ten tijde van AMBROSIUS, die er de zorg voor had („. . . . . nutritore Ambrosio", AUGUSTINUS, *ibid.*) Uit de woorden van AUGUSTINUS, die zegt dat het een monasterium was, „plenum bonis fratribus" (*ibid.*), mag men opmaken, dat we hier reeds een verdere ontwikkeling hebben van wat te Trier nog maar een begin was (AUGUSTINUS spreekt in dat verband over ‚casa').

82) „. . . . . le grand animateur du monachisme en Gaule fut saint Martin" (LABRIOLLE, *loc. cit.*). Indien MARTINUS tijdens zijn verblijf in Noord-Italië ook in Vercelli zou geweest zijn, heeft hij er EUSEBIUS niet kunnen ontmoeten : deze immers verbleef nog in het Oosten en bevond zich in 362, dus 2 jaar na MARTINUS' terugkeer in Gallië, te Alexandrië bij ATHANASIUS (cfr. L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise*, vol. 2, Paris, 1910 ⁴, blz. 340 ss.). SULPICIUS SEVERUS weet ons nog te vertellen, dat MARTINUS te Milaan verbleef, alwaar hij „sibi monasterium statuit" (*Vita*, 6 ; HALM, blz. 116).

betreft de strijd tegen het Arianisme, ascetisch door de grote opbloei van de coenobia [83]).

Als VICTRICIUS na zijn ontslag uit de krijgsdienst in Poitiers geweest is, zal hij zeker beïnvloed zijn geweest door zulke grote figuren: en de hypothese van GHESQUIÈRE vindt enigszins een bevestiging in het *De Laude*, want, zoals we in het vervolg nog hopen aan te tonen, is er verwantschap aan te tonen tussen VICTRICIUS' Triniteitsleer en HILARIUS' *De Trinitate*; tevens zullen we zien, hoe ook hij te Rouaan met grote ijver het monnikenwezen ingang doet vinden.

Het is niet mogelijk, vast te stellen, wanneer VICTRICIUS bisschop is geworden, en de meningen van de auteurs lopen dan ook uiteen [84]). We zullen wel niet ver van de waarheid verwijderd zijn, wanneer we zijn aanstelling tot bisschop tegen de jaren 384-387 plaatsen. Tegen een latere datering spreekt het feit, dat VICTRICIUS als bisschop te Vienne is geweest [85]).

Over het bezoek van VICTRICIUS te Vienne geeft PAULINUS ons enige bijzonderheden. Nog in 398, toen hij zijn brief aan VICTRICIUS schreef [86]), weet hij zich alles goed te herinneren en spreekt er zijn vreugde over uit:

> „.... gaudeoque nunc, quod hoc saltem mihi gloriari licet, quia faciem tuam in carne viderim" [87]).

maar voegt er aan toe:

---

[83]) Het verschil tusen MARTINUS en HILARIUS wordt door LECOY volgenderwijze beschreven: „Ces deux hommes semblaient s'être partagé la rude tâche de dissiper les ténèbres encore amassées sur la Gaule. Réunis par la Providence pour coopérer de concert à l'exécution de ses mystérieux desseins, ils se choisirent, comme Marthe et Marie, une part différente: au premier l'enseignement populaire, les excursions fatigantes à travers les plaines et les montagnes, la vie active et dévorante du voyageur de Dieu; au second l'enseignement savant, par la plume, l'exposition méthodique des divines vérités, l'éclaircissement de la doctrine" *(op. cit.*, blz. 170). Over het nog aanwezige heidendom in Gallië, waartegen VICTRICIUS ook zal moeten vechten, geeft SULPICIUS meerdere inlichtingen (*Vita*, 12-16; HALM, blz. 121-125).

[84]) VACANDARD, overigens zonder enig argument, veronderstelt 380 (*op. cit.*, blz. 36). De auteurs van *Gallia Christiana* zijn ook voor een vroege datum: „(Victricius) Ecclesiae Rotomagensi iam praepositus erat anno 383" (T. XI, col. 7). GHESQUIÈRE sluit zich bij LEBEUF aan: „Praeplacet mihi sententia Reverendi Domini Lebeuf, qui S. Victricium a Rotomagensi clero circa annum 385 episcopum electum fuisse censet" (*op. cit.*, blz. 386). STRACKE schijnt het hier wel mee eens te zijn: „Indien hij bisschop werd in, of rond het jaar 386, ..." (*art. cit.*, blz. 206).

[85]) Men zou uit PAULINUS' woorden een moeilijkheid kunnen maken: deze zegt immers, sprekend over zijn verblijf te Vienne: „Sacerdotem te tantum .... viderim" (*ep.* 18, 9; HARTEL, blz. 136). Men bedenke evenwel, dat het woord *Sacerdos* in die tijd heel vaak de betekenis van *Episcopus* heeft. Als dezelfde PAULINUS in een brief de bisschoppen van Gallië opsomt, schrijft hij: „Si enim hodi videas dignos Domino sacerdotes" (*ep.* 48; HARTEL, blz. 389). VICTRICIUS zelf deelt ons mede, dat hij op verzoek van de bisschoppen van Engeland daarheen is gereisd: „Consacerdotes mei salutares antistites evocaverunt" (*De Laude*, 1, *PL*. 20, 443 B). ANDRIEU schrijft dan ook terecht: „Étant donné qu' à cette époque le terme *sacerdos* désigne aussi bien les évêques que les prêtres ...." (*art. cit.*, blz. 95). Men vergelijke nog de brief van INNOCENTIUS I aan VICTRICIUS (2, 1, *PL*. 20, 469 C; 5, col. 472 A).

[86]) FABRE, *Essai* ...., blz. 68-69.

[87]) *Ibid.*

„sed lugeo neglegentiam infelicitatis meae, quod occasionem tanti boni ignarus amiserim et .... sacerdotem te tantum, quod in medio erat, viderim et, quod inerat insignius, martyrem vivum videre nescierim" [88]).

Het bleef echter bij een vluchtige kennismaking [89]) en tot een verdere uitwisseling van gedachten zal het wel niet gekomen zijn.

PAULINUS heeft van PASCHASIUS gehoord, hoe VICTRICIUS het geloof gepredikt heeft onder de Morini [90]). De auteurs verschillen van mening, wanneer het er om gaat, precies aan te geven, waar VICTRICIUS is geweest [91]). De reden hiervan is, dat PAULINUS dit apostolaat van VICTRICIUS op de hem eigen wijze, in beelden en met meerdere toegepaste Schriftteksten, beschrijft. Velen hebben dan ook gemeend, dat PAULINUS zeer slecht op de hoogte zou geweest zijn van de geographische situatie in het uiterste Noorden van Gallië. Het is de grote verdienste van STRACKE, de onhoudbaarheid van deze veronderstelling te hebben aangetoond. Hij wijst er op, hoe PAULINUS een vergelijking maakt tussen Noord-Palestina en Noord-Gallië. Vanwege het belang voor onze kwestie citeren we PAULINUS volledig [92]).

„Sicut
terra Zabulon quondam et Nephtalim, via maris trans Iordanem Galilaeae [93]), qui sedebant [94]) in regione umbrae mortis [95]),
lucem viderunt magnam [96])
ita et nunc
terra Morinorum situ orbis extrema,
quam barbaris fluctibus fremens tundit oceanus,
gentium populus [97]) remotarum,
qui sedebat [98]) in latebris
via maris extra Iordanem [99]),
antequam pinguescerent fines deserti in ea,
orta sibi per tuam sanctitatem a Domino luce [100])
gaudentes corda aspera Christo intrante posuerunt" [101]).

---

[88]) *Ibid.*

[89]) „Licet brevi notitia te attigerim" (*ibid.*).

[90]) *Ep.* 18, 4; HARTEL, blz. 131.

[91]) Zie over deze kwestie E. DE MOREAU S.J., *Saint Victrice de Rouen apôtre de la Belgica Secunda*, in *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 5 (1926) 71-81, en D. A. STRACKE S.J., *art. cit.*

[92]) De spatiëringen duiden de Schriftcitaten aan. Terecht, zoals men zal zien, beklaagt STRACKE er zich over, dat HARTEL niet overal deze spatiëring heeft doorgevoerd (*art. cit.*, blz. 210). Bovendien blijkt, dat PAULINUS de 2 teksten van Is. 9, 1-2 en Matth. 4, 15-16 tot één tekst heeft samengesmolten; we geven dit in de noten aan.

[93]) Is. 9, 1; Matth. 4, 15.

[94]) Matth. 4, 16.

[95]) Is. 9, 2; Matth. 4, 16.

[96]) *Ibid.*

[97]) Is. 9, 1-2.

[98]) Matth. 4, 16.

[99]) Is. 9, 1; Matth. 4, 15.

[100]) Is. 9, 2; Matth. 4, 16.

[101]) *Ep.* 18, 4; HARTEL, blz. 131. STRACKE spreekt over de bewoners van die landen, „die toch harde *nekken* hadden" (blz. 213) alsmede over „enkele gezegden (inzonderheid de *colla* aspera)...." (ibid.; spatiëring van ons). PAULINUS spreekt evenwel over „*corda* aspera".

Er wordt dus een vergelijking gemaakt tussen Zabulon-Nephtalim en de terra Morinorum. Zoals STRACKE opmerkt:

> „Ook die twee landstreken zijn goed gekozen, om het *Sicut* te rechtvaardigen t.o. van het voorafgaande, want beide liggen in het Noorden van Palestina, en tezamen bieden ze, eens de Jordaan overschreden, toegang tot het meer. Nephtali echter minder dan Zabulon, dat westelijker is te vinden" [102]).

Het gebied tussen Schelde en Noordzee roept PAULINUS de herinnering op aan het Noorden van Palestina om meerdere redenen: allereerst om zijn ligging tussen zeekust en rivier; vervolgens vanwege de bewoners: zoals de profeet spreekt over *Galiaea gentium*, omdat de Assyrische koning uit die streek de Joden had verdreven en er heidenen had binnengevoerd, zo werd de noordelijke uithoek van Gallië door heidenen bewoond, en PAULINUS geeft ons nog bijzonderheden over die bewoners:

> „Ubi quondam deserta silvarum ac littorum pariter intuta advenae barbari aut latrones incolae frequentabant ...." [103]).

De derde reden, waarom deze gelijkstelling geschiedt, is de belangrijkste en voor VICTRICIUS buitengewoon eervol: zoals het land van Galilaea door de komst van de Messias het nieuwe licht heeft mogen aanschouwen, zo zijn de bewoners van die verre landen in het Noorden van Gallië door de prediking van VICTRICIUS uit de duisternissen bevrijd en hebben zich aan het juk van Christus onderworpen. PAULINUS komt even verder hierop terug:

> „Quod quamquam in totius Galliae populis ut ubique gentium Christus operetur, ... tamen in remotissimo Nervici littoris tractu, quem tenui antehac spiritu fides veritatis adflaverat, te potissimum in vas electionis excerpsit, in te primo refulsit clarius, incaluit ardentius et propius adparuit ...." [104]).

PAULINUS spreekt o.a. ook over *insulae*:

> „.... nunc venerabiles et angelici sanctorum chori urbes, oppida, insulas, silvas ecclesiis et monasteriis plebe numerosis, pace consonis celebrant" [105]).

Ook van hieruit wordt weer een nieuw licht geworpen op het feit, dat PAULINUS van PASCHASIUS nauwkeurige inlichtingen heeft ontvangen:

> „Het insulae enz. is toch wel een bewijs, dat Paschasius niet alleen over de bewoners, maar ook over de vele bossen en overstroomde gebieden waar bovenuit eilandjes opdoemden, het een en ander heeft gezegd" [106]).

Uit dit alles blijkt, dat het getuigenis van PAULINUS, hoe dichterlijk het ook schijnt te zijn, veel waarachtiger is dan men vaak heeft gedacht. De terra Morinorum, waar VICTRICIUS gewerkt heeft, omvat dus het huidige West-Vlaanderen en Noord-West Frankrijk, de streek tussen Schelde en Somme. STRACKE vat als volgt samen:

> „Zabulon bleek authentisch. Morinië gaat vrij uit. De ligging is juist; de storm-

---

102) *Art. cit.*, blz. 211.
103) *Ibid.*
104) *Ibid.* Met STRACKE lezen we *te* na *adflaverat*, alsmede *primo* i.p.v. *prima* (*art. cit.*, blz. 218-219). De varianten, door HARTEL aangegeven, rechtvaardigen dit.
105) *Ibid.*
106) STRACKE, *art. cit.*, blz. 213.

achtige Noordzee wel veel onstuimiger dan de Middellandse of Thyrreense zee, mag er zijn ; de twee vreemdsoortige volken Kelten met Germanen vermengd en Saksers, het is alles gewaarborgd. De silvae, de littora (ten Noorden en ten Westen) wie zal ze afwijzen kunnen ? Urbes zijn er tenminste drie van belang : Bononia, Taruenna en Casletum. Oppida, eveneens zijn vertegenwoordigd ten minste door Cortoriacum, Viroviacum, Minariacum" [107]).

Wat bedoelt PAULINUS met de uitdrukking „in remotissimo Nervici littoris tractu" ? [108]). Daar de Nerviërs aan de rechteroever van de Schelde woonden, heeft men, met deze tekst in de hand, willen aantonen, dat PAULINUS slecht op de hoogte was. Anderen hebben deze uitdrukking in oneigenlijke zin verstaan [109]). Nu is het waar, dat ten tijde van CAESAR de Nerviërs aan de rechterkant van de Schelde woonden en van de Noordzee gescheiden waren door de Menapiërs en Moriniërs. Van een *Nervicum littus* kon dus moeilijk sprake zijn. Maar ten tijde van VICTRICIUS was de situatie grondig gewijzigd, zowel tengevolge van overstromingen als van volksverhuizingen. STRACKE maant daarom tot grote voorzichtigheid en houdt zich, zolang geen overtuigende bewijzen voor het tegendeel worden gegeven, aan PAULINUS' verhaal [110]). Gaat het er om, vast te stellen waar we die *Nervici littoris tractus* ongeveer moeten plaatsen, dan kunnen we het best denken aan de kuststrook, links van de monding van de Schelde :

„Dat de Nervii heel de rechteroever der Schelde hebben bevolkt, tot niet verre van de monding, wordt geloof ik niet in twijfel getrokken. Is het dan zo vreemd, dat ze later door allerlei omstandigheden begunstigd, de stroom zijn overgestoken, en ook 'n stuk van den linkerboord hebben bezet. Dan kwamen ze vanzelfsprekend aan de littus als P. het nazegt" [111]).

PAULINUS weet ons te vertellen, dat in die uiterste hoek het geloof nog maar zeer oppervlakkig was doorgedrongen [112]). Slaat deze opmerking ook niet op de streek van de Morini ? STRACKE meent van niet, en wijst o.a. op de verschillende resultaten, die de prediking van VICTRICIUS in beide gebieden bewerkte : over de terra Morinorum weet PAULINUS ons allerlei mee te

---

107) *Art. cit.*, blz. 215.

108) *Ibid.*

109) Zo bv. GHESQUIÈRE : „(verba Paulini) latiore significatione accipi oportere, ... ex eo fortassis . . . ., quod Nervii Romanae militiae adscripti, una cum tribuno suo in maritimo Morinorum tractu praesidium agitare, litusque Morinorum armis tueri soliti essent" (*op. cit.*, blz. 378, n. 7).

110) *Art. cit.*, blz. 218. STRACKE wijst o.a. op het feit dat de atlassen, die de situatie van de 4de eeuw aangeven, onder elkaar verschillen : „Er zijn Atlassen, die het gebied der Nerviërs tot aan de kust verleggen, dus langsheen de Schelde tot aan de mondingen ervan in de Noordzee, en de Menapiërs ten Westen dus hoger opschuiven" (blz. 217). En even verder : „Trouwens wat is er overgebleven in de IVe eeuw van dit gedeelte onzer oudste Nederlanden, sinds de geweldige overstromingen der IVe eeuw het land van IJser en Schelde zozeer hadden geteisterd en verzwolgen ?" (blz. 218).

111) *Art. cit.*, blz. 217

112) „. . . . tamen in remotissimo Nervici littoris tractu, quem tenui antehac spiritu fides veritatis adflaverat . . . ." (*ibid.*). Dit slaat volgens STRACKE waarschijnlijk op het apostolaat van de H.H. VICTORICUS en FUSCIANUS, die ongeveer een eeuw vroeger deze landen zijn doorgetrokken. Zie hierover DE MOREAU, *Histoire*, I, blz. 41-44.

delen [113]), maar over het resultaat onder de Nerviërs volstaat hij met de volgende algemeenheden:

„.... in remotissimo Nervici littoris tractu, (Christus) te potissimum in vas electionis excerpsit, in te primo refulsit clarius, incaluit ardentius et propius adparuit, et in quo sanctificaret illic nomen suum et per cuius nomen etiam solis ab occasu in omnem terram sonus eius exiret adsumpsit" [114]).

Volgens STRACKE zijn dit woorden en algemeenheden, die niets zeggen [115]). STRACKE ziet dus een verschil tussen de *terra Morinorum* en de *Nervici littoris tractus*. Toch schijnt het ons toe, dat hiertegen moeilijkheden zijn te maken, en wel vanuit de woorden van PAULINUS. Deze immers beschrijft eerst — met als punt van vergelijking Noord-Palestina — hoe VICTRICIUS door zijn apostolische arbeid de duisternissen van die landen heeft weggenomen, om nauwkeuriger te zijn, hoe VICTRICIUS het werktuig was in CHRISTUS' hand [116]). Vervolgens wordt er aangegeven, welke de vruchten van dit werk zijn geweest en hoe het land van aanschijn is veranderd. Dan keert PAULINUS weer terug op het voorafgaande:

„Quod quamquam in totius Galliae populis ut ubique gentium Christus operetur, qui totum orbem circuit quaerens dignos se et per nationes in animas sanctas se transfert et in viis directionis ostendit se hilariter et omni providentia occurrit amatoribus suis, tamen in remotissimo Nervici littoris tractu, quem tenui antehac spiritu fides veritatis adflaverat, te potissimum in vas electionis excerpsit...." [117]).

Het woordje *quod* slaat enerzijds op het voorafgaande: „Hoewel Christus dit — nl. de bekering der heidenen — onder de volken van heel Gallië, zoals trouwens overal, bewerkt...." Maar Hij gebruikt daar steeds medewerkers voor, die Hij rondtrekkende zoekt. Dan volgt als vanzelf: „tamen in remotissimo.... tractu.... te potissimum in vas electionis excerpsit". PAULINUS werkt dus het ene punt verder uit, wat hij eerder reeds aanduidde: zoals eens in Zabulon-Nephtalim het licht opging, zo is in de *terra Morinorum* het licht van CHRISTUS opgegaan door de medewerking van VICTRICIUS; dit heilzame werk doet de Heer weliswaar overal, want Hij zoekt er zijn medewerkers,

---

113) De prediking onder de Morini had blijkbaar veel succes: „Ubi quondam deserta silvarum ac littorum pariter intuta advenae barbari aut latrones incolae frequentabant, nunc venerabiles et angelici sanctorum chori urbes, oppida, insulas, silvas ecclesiis et monasteriis plebe numerosis, pace consonis celebrant" (*ibid.*). STRACKE tekent hierbij aan: „.... de monasteria hoeven we nu heus niet te vertalen en op te vatten als abdijen met 'n abt aan hun hoofd. Pastoriën worden ook onder dezen titel vernoemd, en beantwoorden dus hier maar, noodzakelijk, aan de ecclesiae" (*art. cit.*, blz. 214), en verderop: „Wat nu.... de numerosa plebs betreft! De lezer weze indachtig, dat Victricius vermoedelijk, of nagenoeg zeker, zelf 'n Moriner is. Dat hij zich dus na zijn bekering, of misschien toch maar alleen na zijn bisschopswijding, om zijn eigen volk sterk heeft bekommerd, zal iedereen genoegen doen" (blz. 216).

114) *Ibid.*

115) *Art. cit.*, blz. 219.

116) „.... orta sibi per tuam sanctitatem a domino luce...." (*ibid.*).

117) *Ibid.* PAULINUS citeert dooreen Sap. 6, 17 en 7, 27. De desbetreffende noten bij HARTEL zijn niet precies: er zou moeten staan: 18) Sap. 6, 17, 19) Sap. 7, 27 en 20) Sap. 6, 17.

maar VICTRICIUS heeft Hij bijzonder uitverkoren om Zijn licht te doen stralen [118]) *in remotissimo Nervici littoris tractu.* Het zou toch vreemd zijn, als PAULINUS de kern van heel de vergelijking tussen VICTRICIUS en CHRISTUS alleen zou laten slaan op de allerverste uithoek in het Noorden. Zoals dus het *quod* het voorafgaande samenvat, zo lijkt ons ook de uitdrukking *in remotissimo Nervici littoris tractu* niets anders te zijn als een weer opnemen van het vroegere *terra Morinorum.* Dit hoeft nog niet te pleiten tegen PAULINUS' aardrijkskundige kennis; de variatie in de stijl kan een dergelijke afwijking verklaren, en dit te meer, daar het PAULINUS niet te doen is om een technisch geographisch betoog. Daar komt nog bij, dat hij voor beide namen hetzelfde adjectief gebruikt: *situ orbis extrema, in remotissimo tractu.* Om diezelfde reden vormen de woorden *in te primo refulsit clarius etc.* niets anders als een in meer algemene vorm gegoten weergave van het vroegere *orta sibi.... celebrant.* Dit wordt weer bevestigd door de volgende overweging: aan de hierboven in extenso geciteerde vergelijking tussen Noord-Palestina en Noord-Gallië laat PAULINUS voorafgaan:

> „Notum enim nobis fecit Tychicus .... quanta dominus per te lumina in obscuris ante regionibus accendisset, qui educens nubes ab extremo terrae, te quoque in lucem populi sui de extimo orbis eduxit ...." [119]).

En hij beëindigt zijn lofrede aldus:

> „... tamen in remotissimo Nervici littoris tractu, quem tenui antehac spiritu fides veritatis adflaverat, te potissimum in vas electionis excerpsit, in te primo refulsit clarius, incaluit ardentius et propius adparuit .... [120]).

Aan *accendisset* correspondeert *incaluit ardentius, te de extimo orbis eduxit* wordt opgenomen door *in remotissimo Nervici littoris tractu te excerpsit,* terwijl het *in obscuris ante regionibus* zijn echo vindt in *quem tenui antehac spiritu fides veritatis adflaverat.* STRACKE merkt naar aanleiding van deze laatste woorden op:

> „We worden hier herinnerd aan het apostolaat van Fuscianus en Victoricus, dat 100 jaar voorafging aan het optreden van V." [121]).

DE MOREAU, over deze heiligen sprekend, vat hun werk als volgt samen:

> „Fuscien et Victoric gagnèrent le pays de Thérouanne .... (ils) ont toujours été honorés comme les apôtres de la Morinie ou du diocèse de Thérouanne .... [122]).

Het komt ons voor dat het door STRACKE voorgestelde onderscheid tussen *terra Morinorum* en *Nervici littoris tractus* niet te handhaven is: de gedachte van PAULINUS — nl. VICTRICIUS als werktuig van Christus — komt beter tot haar recht, wanneer men de hele passus beschouwt als gaande over de gehele *Belgica Secunda.*

Van dit apostolaat van VICTRICIUS zijn geen sporen overgebleven:

---

[118]) *Ibid.*
[119]) HARTEL, blz. 130-131.
[120]) *Ibid.*
[121]) *Art. cit.,* blz. 218.
[122]) *Histoire,* I, blz. 42-43.

„Ces régions, partagées plus tard entre la France et la Belgique, n'ont pas gardé le souvenir de saint Victrice. A la fin de sa vie ou très peu après sa mort (vers 407) déferlaient sur la Gaule des vagues formidables de Barbares : Quades, Vandales, etc. . . . . Après l'invasion, le séjour prolongé des peuplades germaniques, parmi lesquelles il faut compter les Saxons, dut étouffer assez vite les faibles germes de christianisme semés par Victrice, et peut-être auparavant par Victoric et Fuscien" [123]).

Over de jaren waarin dit apostolaat plaats had, hebben we geen zekerheid. Alle auteurs nemen aan, dat VICTRICIUS reeds bisschop was [124]). Wij sluiten ons hierbij aan en wel in verband met een ander feit uit VICTRICIUS' leven, waarover hij in het *De Laude* uitdrukkelijk spreekt :

„Nam quod ad Britannias profectus sum . . . ." [125]).

Als reden voor die reis geeft hij op :

„Pacis me faciendae gratia consacerdotes mei salutares antistites evocaverunt" [126]).

Hoogstwaarschijnlijk betreft het hier moeilijkheden, veroorzaakt door het zich steeds verder verbreidende Arianisme [127]). VICTRICIUS beschrijft ons wat hij gedaan heeft :

„Hoc ego Domini Jesu et vestrum (hij richt zich tot de heiligen, wier relieken hij ontvangen heeft) salutare praeceptum intra Britannias exercui, si non ut debui, tamen ut potui. Sapientibus amorem pacis infudi, docilibus legi, nescientibus inculcavi, ingessi nolentibus, secundum Apostolum, instans opportune, importune, atque in eorum animas doctrina et palpatione perveni" [128]).

Dat de bisschoppen van overzee een beroep op VICTRICIUS hebben gedaan, vindt zijn reden in het feit, dat

---

[123]) DE MOREAU, *op. cit.*, blz. 46.

[124]) GHESQUIÈRE, *op. cit.*, blz. 387, n. 24. VACANDARD, *op. cit.*, blz. 122 ss. STRACKE rekent met de mogelijkheid van een vroegere arbeid van VICTRICIUS onder de Morini : „Is zijn apostolaat enkel mogelijk na zijn wijding tot bisschop ?" (*art. cit.*, blz. 216). TILLEMONT geeft nog een reden aan : „L'opinion commune est qu'il étoit déjà Evêque de Rouen : (et ce qui peut la favoriser,) c'est que S. Paulin n'avoit ce semble appris que depuis peu ce qu'il avoit fait dans la Flandre lorsqu'il lui en écrivoit à lui même" (*Mémoires*, X, blz. 284-285).

[125]) *De Laude*, 1, *PL*. 20, 443 B.

[126]) *Ibid.*

[127]) Misschien ook wel een begin van Pelagianisme : de auteurs van *Gallia Christiana* merken op, dat VICTRICIUS naar Engeland zou zijn gegaan „pacis conciliandae ergo quam nova Pelagianorum haeresis turbabat" (Vol. XI, col. 7). Dom CABROL wijst ook in die richting : „. . . . . vers le commencement du Ve siècle éclate dans ce pays une hérésie qui devait susciter d'ardentes controverses . . . ." (*L'Angleterre chrétienne avant les Normands*, Paris, 1909, blz. 32). Daar staat tegenover, dat PELAGIUS waarschijnlijk al tegen het einde van DAMASUS' pontificaat te Rome was (cfr. G. DE PLINVAL in FLICHE-MARTIN, IV, blz. 82). Bovendien ontbrandde de strijd niet in Brittannië, maar in Noord-Afrika en Italië. GHESQUIÈRE citeert een historicus uit de 6de eeuw, GILDAS genaamd. Deze schrijft in zijn *De excidio Brittanniae liber querulus* dat er na het edict van Milaan gedurende lange tijd vrede en rust was in Engeland „donec Ariana perfidia, atrox seu anguis, transmarina nobis evomens venena, fratres in unum habitantes exitiabile faceret seiungi, ac sic quasi via facta trans oceanum omnes omnino bestiae ferae mortiferum cuiuslibet haereseos virus horrido ore vibrantes, letalia dentium vulnera patriae novi semper aliquid audire volenti et nihil certe stabiliter obtinenti infigebant" (*Liber querulus*, I, 9, *PL*. 69, 338-339).

[128]) *De Laude*, 1, *PL*. 20, 444 A.

„le succès obtenu par Victrice dans ses prédications extra-diocésaines porta son nom jusqu'au delà de l'Océan" [129]).

VICTRICIUS is zodoende een waardige voorganger van de latere bisschoppen GERMANUS van Auxerre en LUPUS van Troyes, die door Paus COELESTINUS in de jaren 429-431 met een gelijke opdracht Engeland bezochten; toen ging het om moeilijkheden vanwege de Pelagianen [130]). Uit het feit dat VICTRICIUS' reis in verband moet worden gebracht met de faam, die van zijn missie-arbeid in Noord-Gallië uitging, kan gevoegelijk worden afgeleid, dat er een niet al te grote tijd moet zijn verlopen tusen beide apostolische ondernemingen. Het *De Laude* verschaft ons een gegeven, van waaruit men de reis naar Engeland benaderend kan dateren. VICTRICIUS spreekt over een reliekenschat, die hem door AMBROSIUS uit Milaan was toegezonden. Onder deze kostbare schatten bevond zich ook een reliek van NAZARIUS [131]), wiens lichaam eerst in 395, na de dood van THEODOSIUS, werd teruggevonden [132]). Van de andere kant richt VICTRICIUS zich tot AMBROSIUS om hem te bedanken voor zijn vrijgevigheid [133]). De heilige bisschop van Milaan stierf 4 April 397. Daar VICTRICIUS zich verontschuldigt, dat hij bij de aankomst van de kostbare schat te Rouaan nog niet was teruggekeerd uit Brittanië [134]), kan men zijn thuisreis plaatsen tussen het einde van 395 en de helft van 397; zijn verblijf overzee, dat toch ook niet al te lang zal hebben geduurd, heeft dan in de jaren 394-395 plaats gehad [135]). Het apostolaat onder de Moriniërs valt dan onder de jaren 390-393.

---

[129]) VACANDARD, *op. cit.*, blz. 126. Ook STRACKE is van dit gevoelen: „Daarenboven heeft men niet willen inzien, dat deze reis van V. naar Engeland, om godsdienstige strijdvragen daar te beslechten, 'n steunpunt geeft aan zijn apostolaat in Morinië? En de streek waar hij zich toen bevond èn het werk, dat hij daar ondernam, was toch zeer geschikt om zijn faam over het kanaal te dragen. In Morinië ook konden de Engelse afgezanten hem gevoeglijker aantreffen, en van uit het oude Gessoriacum (Bonen) heeft V. zijn overtocht wel ondernomen" (*art. cit.*, blz. 213, n. 9).

[130]) CABROL, *ibid.*

[131]) Zie n. 11, alwaar een opsomming wordt gegeven van de verschillende Heiligen, wier relieken vanuit Milaan waren overgebracht (*PL.* 20, 453).

[132]) H. DELEHAYE S.J., *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1933 [2], blz. 79.

[133]) „Qua te nunc, benedicte Ambrosi, veneratione complexer?" (*De Laude*, 2, col. 444 B).

[134]) „Ignoscere ergo debetis, quod in quadragesimo tantum lapide pene tardus occurri" (n. 1, col. 443 C).

[135]) STRACKE is een andere mening toegedaan: „Het feit dat Paschasius niets heeft medegedeeld aan P. in zake het verblijf van V. in Engeland, wordt uitgelegd door de datum van ± 399; de betrekkingen van V. met de Kelten, op hun eiland, dateren wel rond dien tijd. Daartegen verzet zich het *Laus Sanctorum* niet" (*art. cit.*, blz. 213, n. 9). Maar hoe dan te verklaren, dat VICTRICIUS zich tot AMBROSIUS richt? Bovendien rijst er nog een moeilijkheid vanuit het feit, dat het *Laus Sanctorum* zich in alle handschriften tussen de werken van AMBROSIUS bevindt. Hoe is het te Milaan gekomen, hoe zou het ooit een plaats hebben kunnen krijgen onder de werken van de Kerkvader, als het eerst na 400 te Milaan zou zijn geweest, meerdere jaren na AMBROSIUS' overlijden? Het stilzwijgen van PASCHASIUS is geen doorslaand bewijs; we citeerden hierboven AUGUSTINUS' *Confessiones* (VIII 6, 15), waar beschreven wordt, hoe er te Milaan onder AMBROSIUS' leiding een *monasterium* was; AUGUSTINUS voegt eraan toe: „.... et non noveramus". De uitgevers (GIBB-MONTGOMERY) tekenen hierbij aan: „Butler *Palladius* i 217 notes this as one of those passages which

SULPICIUS SEVERUS meldt ons nog een ander feit. Het betreft een ontmoeting tussen VICTRICIUS en MARTINUS te Chartres [136]). Tevens was er een zekere VALENTINUS bij tegenwoordig. Op de oude bisschopslijsten van Chartres komt als derde een VALENTINUS voor [137]). DUCHESNE concludeert hieruit, dat het feit rond 395 moet hebben plaats gehad [138]).

Het valt te verwachten, dat PASCHASIUS ook gesproken heeft over hetgeen VICTRICIUS in zijn eigen bisschopsstad had tot stand gebracht. PAULINUS vermeldt het met grote lof. Rouaan, eens een onbekende stad, wordt nu overal genoemd [139]). De Heiligen zijn er gekomen [140]) en verheugen zich, dat er dag en nacht Christus gepredikt wordt, dat men zich met grote ijver op de beoefening der christelijke deugden toelegt [141]). Er is sprake van *ecclesiae* en *monasteria*:

> „.... ubi cotidiano sapienter psallentium per frequentes ecclesias et monasteria secreta concentu castissimis ovium tuarum et cordibus delectantur et vocibus" [142]).

PAULINUS geeft verder nog een beschrijving van de verschillende klassen Christenen, die bijzonder uitblinken:

> „Et nunc illos intemerata virginitas in sacri corporis templo tenet, ut in visceribus pudicis requiescenti Christo hospites faciat. Nec minore eosdem voluptate sanctis operibus et pio magistratu inexpugnata noctu diuque famulantium viduarum pascit integritas vel subiugatorum deo coniugum arcana germanitas, quae orationibus sedulis laetum in operibus suis Christum ad visitationem non iam maritalis tori sed fraterni cubilis invitat, cum ipso sanctisque eius vicissim mixta concubitu castitatis spiritibus visitantium inmaculato amore confunditur" [143]).

VICTRICIUS zelf geeft ons dezelfde opsomming:

---

illustrate the dangerous character of the „argument from silence". The writers of antiquity did not always, any more than the most confident critic, know all that they might reasonably have been expected to know" (blz. 217, n. 3).

[136]) *Dial.* III 2: HALM, blz. 199-200. Een vader brengt zijn dochtertje, dat van de geboorte af stom is („ab utero mutam"), naar MARTINUS, met de bede het kind te genezen. MARTINUS is van mening dat die eer hem niet toekomt, maar zijn metgezellen, VICTRICIUS en VALENTINUS. Dezen echter maken het verzoek van de vader tot het hunne en MARTINUS wordt genoodzaakt, de genezing voor het kind te bewerken.

[137]) L. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, vol. II, *L'Aquitaine et les Lyonnaises*, Paris, 1900, blz. 419. Even verder noteert hij voor VALENTINUS het volgende: „Un évêque de ce nom figure parmi les prélats des Gaules qui adhérerent, vers 344, à la réhabilitation de saint Athanase. L'auteur du faux concile de Cologne en fait, à tort, un évêque d'Arles. Il n'est pas sûr qu'il soit identique à l'évêque de Chartres qui porte ici le même nom. Celui-ci est plutôt identifiable avec l'évêque Valentinus qui se trouva un jour à Chartres en compagnie de saint Martin de Tours et de Victrice, probablement saint Victrice de Rouen" (blz. 420).

[138]) *Ibid.*

[139]) „Rotomagum et vicinis ante regionibus tenui nomine pervulgatum inter urbes sacratis locis nobiles cum divina laude nominari" (*ep.* 18, 5; HARTEL, blz. 132).

[140]) Zoals later nog zal worden uiteengezet, is hiermede bedoeld, dat hun relieken er gekomen zijn.

[141]) *Ibid.*

[142]) *Ibid.*

[143]) *Ibid.*; HARTEL, blz. 132-133.

„Hinc monachorum limata ieiuniis caterva densatur, hinc innocentium puerorum perstrepit sonora laetitia. Hinc devotarum illibatarumque virginum chorus crucis portat insigne. Hinc continentium et viduarum tali prorsus digna multitudo stipatur officio" [144]).

VACANDARD wijst erop, hoe VICTRICIUS monasteria in zijn diocees heeft ingevoerd :

„Mais ce qui caractérise plus particulièrement l'oeuvre d'apostolat entreprise par Saint Victrice, c'est l'introduction de la vie monastique dans son diocèse, ou pour mieux dire dans sa ville épiscopale" [145]).

Tegen deze mening komt ANDRIEU in verzet : VACANDARD zou het vage van VICTRICIUS' woorden niet genoeg hebben gerespecteerd. Bij de uitdrukking „vie monastique" denkt men te gemakkelijk aan vast omlijnde groepen van monniken. Maar het *monachorum caterva* van VICTRICIUS is te algemeen. om een dergelijke conclusie te rechtvaardigen :

„Lorsqu'il s'agit de la *monachorum caterva*, dont parle Victrice. il est presque impossible de distinguer les catégories qui la constituent : ascètes vivant dans les grottes ; chrétiens ayant renoncé au monde et à la jouissance de leurs biens, quoique résidant encore sur leurs terres ; moines, au sens large de cette expression. vivant plus ou moins groupés sous la conduite de quelqu'un d'entre eux ou sous la dépendance de l'évêque de la cité [146]).

Hoewel het monnikenwezen te Rouaan nog in de kinderschoenen stond vanwege de korte duur, komt het ons toch voor dat ANDRIEU te beslist in zijn oordeel is : juist de vaagheid van VICTRICIUS maant tot voorzichtigheid. Of het gemeenschappelijk leven dier *monachi* zich uitsluitend tot de maaltijden beperkte [147]), is moeilijk uit te maken [148]). Wat er ook van zij, VICTRICIUS heeft, in navolging van MARTINUS, bijgedragen tot de verspreiding van het monnikenwezen in het Noorden van Gallië.

De maagden vormen een min of meer afgezonderde groep, die bij de liturgische plechtigheid een eigen functie vervult :

---

144) *De Laude*, 3, col. 445 C. Even verder : „Pectora sunt psalmorum referta divitiis ; .... gaudium sanctorum est turba castorum. Invitatio potestatum est viduarum et continentium multitudo" (col. 446 A). De codd. 98 en 102 van Sint-Gallen lezen *invitatio ; irritatio* valt geheel uit de toon !

145) *Op. cit.*, blz. 48-49. Cfr. DE MOREAU : „Victrice lutta contre l'arianisme, introduisit le monachisme dans sa ville épiscopale ...." (*Histoire*, I, blz. 45).

146) *Art. cit.*, blz. 92-93. ANDRIEU wijst er nog op, hoe de brief van INNOCENTIUS aan VICTRICIUS nog geen bewijs voor VACANDARD's stelling hoeft te wezen : de betreffende tekst luidt aldus : „De monachis qui diu morantes in monasteriis ...." (*PL*. 20, 477). „Il est fort possible que le pape écrive d'après ce qu'il a sous les jeux ou qu'il se souvienne, en dictant sa lettre, de ce qui existe en d'autres lieux, sans songer pour autant à ce qui se fait réellement à Rouen" (blz. 93).

147) Volgens ANDRIEU zou men bij lezing van het *De Laude* de indruk krijgen „qu'il s'agit avant tout d'ascètes vivant séparément ou, tout au plus, d'ascètes vivant dans des lieux voisins et pratiquant, comme on le voit ailleurs, une vie de communauté réduite aux repas pris en commun" (ibid.).

148) Hierboven citeerden we reeds een preek, aan MAXIMUS van Turijn toegeschreven ; hierin wordt van EUSEBIUS van Vercelli gezegd, dat hij heel zijn clerus in één huis verzamelde, „ut quorum erat unum atque indivisum in religione propositum, fieret vita victusque communis" (*PL*. 57, 891 B).

„Hinc devotarum illibatarumque virginum chorus crucis portat insigne .... Vos quoque, sacrae inviolataeque virgines, psallite, psallite, et choreis tramites quibus ad coelum ascenditur, pede pulsate" [149]).

De brief van INNOCENTIUS is nogal uitvoerig, waar het over de maagden gaat, en wanneer men deze tekst vergelijkt met het *De Laude*, krijgt men de indruk dat

„ces filles et ces femmes ou ces veuves consacrées à Dieu vivent sous un certain contrôle de l'évêque. Elle se réunissent dans sa cathédrale, lors des offices et des grandes cérémonies, et elles constituent une classe assez à part dans la chrétienté locale pour avoir leur place spéciale dans l'église et dans les processions liturgiques" [150]).

Het laatste feit uit VICTRICIUS' leven wordt ons door PAULINUS verhaald in de 2de brief, die hij hem schreef [151]). Deze brief is een antwoord op een brief van VICTRICIUS, welke verloren is gegaan [152]). PAULINUS betreurt het, dat zijn vriend, die naar Rome was gereisd, hem niet had bezocht te Nola:

„Nam et inde tristati amaritudinem duxeramus, quod ex urbe ad nos, sicut sperabamus, brevi itinere non veneras" [153]).

De reden waarom VICTRICIUS naar de eeuwige stad was gegaan, geeft PAULINUS aan met deze woorden:

„.... insurrexerunt in te testes iniqui, et mentita est iniquitas sibi" [154]).

VICTRICIUS had moeilijkheden en werd verdacht van Apollinarisme. Dat wordt uit de brief van PAULINUS duidelijk:

„Il est naturel de penser a priori qu'il s'agissait, en ce début du Ve siècle, de la personne du Christ. Vraisemblance que vient en effet confirmer la lettre 37 de Paulin, dans laquelle celui-ci .... développe, sur la Trinité, et sur le Christ en particulier, un credo dont il est convaincu qu'il exprime, en même temps que sa propre orthodoxie, celle de l'évêque de Rouen" [155]).

PAULINUS legt vooral de nadruk op de volmaaktheid van Christus' menselijke natuur:

„Certi autem sumus, quod et filium dei ita praedicas, ut eundem et filium hominis confiteri non erubescas, tam vere hominem in nostra natura quam vere deum in sua" [156]).

---

149) *De Laude*, 5, col. 447 B; Cod. 27 van Auxerre en oorspronkelijk ook n. 98 van Sint Gallen hebben de lezing „pede pulsate". Een latere hand heeft *et* toegevoegd.

150) ANDRIEU, *art. cit.*, blz. 94. Volgens INNOCENTIUS is het aannemen van de sluier aan nauwkeurig omschreven wetten gebonden; ANDRIEU spreekt in dit verband van een „acte canonique au premier chef" (*ibid.*). Het pauselijk document maakt van de *continentes* geen melding.

151) *Ep.* 37; HARTEL, blz. 316-323.

152) „.... ita nobis refrigerio et refectioni fuit eloquium sanctitatis tuae, quod per epistolam brevem quidem verbis, sed caritate prolixam .... accepimus" (n. 1.; HARTEL, blz. 316-317).

153) *Ibid.*

154) *Ep.* 37, 3; HARTEL, blz. 319. Cfr. ps. 26, 12.

155) FABRE, *Saint Paulin*, blz. 56.

156) *Ep.* 37, 6; HARTEL, blz. 321.

En zijn gedachte nader preciserend voegt hij er aan toe:

„Et hoc verbum .... caro factum est et habitavit in nobis, non autem caro tantum corporis nostri, sed homo totus et corporis nostri et animae adsumptione, animae autem rationalis, quae iuxta naturale opificium dei habet insitam mentem; alioquin in tenebris Apollinaris errabimus, si hominem adsumptum deo animam mentis humanae vacuam, qualis est pecorum et iumentorum, dicamus habuisse ....“ [157]).

Uit het feit dat PAULINUS nergens in zijn brieven over dit geloofspunt spreekt [158]), blijkt dat hij wel bijzondere redenen moet hebben gehad. Men is het er dan ook algemeen over eens, dat VICTRICIUS te Rome was aangeklaagd vanwege een apollinaristische tendenz in zijn leer [159]). Gewoonlijk citeert men uit het *De Laude* een passage, waarop de aanklacht zou steunen. Alvorens nader in te gaan op zijn eigenlijk thema, voegt VICTRICIUS in zijn *De Laude* een geloofsbelijdenis in. Over de Zoon zegt hij dan het volgende:

„Omnia per ipsum et sine illo factum est nihil, qui pro salute generis humani de sublimi descendens de Maria virgine incarnatus est hominem induit, passus est, crucifixus, sepultus, tertia die resurrexit a mortuis ....“ [160]).

GHESQUIÈRE verdedigt VICTRICIUS met te zeggen dat zijn formulering *hominem induit* volkomen correct is:

„Hominem induit de cuius essentia est habere corpus et animam rationalem“ [161]).

Dit lijkt ons niet juist. Men vergete niet dat de termen *homo, natura, persona* e.a. in die tijd nog niet die scherp omschreven inhoud hadden, die ze later door toedoen van de Scholastiek hebben gekregen. Leest men bv. het Ἡ κατὰ μέρος πίστις, ten onrechte aan GREGORIUS THAUMATURGUS toegeschreven [162]), dan ziet men dat APOLLINARIS zelf ook het begrip *mens* gebruikt, terwijl hij er een bepaalde inhoud aan geeft [163]). FABRE schrijft terecht:

---

[157]) *Ibid.*

[158]) „Il n'en parle nulle part dans ses lettres“ (FABRE, *op. cit.*, blz. 58). Wat de *Carmina* betreft, liggen de zaken niet veel anders: „Dans ses poèmes, il n'en est question qu'en passant .... sauf dans la pièce 31, où, à propos de la Rédemption, il traite de l'Incarnation“ (*ibid.*; zie *Carmen* 31, v. 55 ss.; HARTEL in *CSEL*. 30, blz. 309 e.v.). FABRE merkt hierbij op: „même dans ce passage, où Paulin appuie sur la réalité et la totalité de l'Incarnation, il n'insiste pas sur l'erreur apollinariste: ce qui l'intéresse, ce ne sont pas les modalités de détail, pour importantes qu'elles soient dogmatiquement, mais le fait lui-même, qui a permis la Rédemption“ (*ibid.*, n. 1). Deze brief werd in het jaar 404 geschreven (FABRE, *Essai sur la chronologie ....*, blz. 67).

[159]) *Gallia Christiana*, XI, col. 7; GHESQUIÈRE, *op. cit.*, blz. 397, n. 43-44; VACANDARD: „Des soupçons graves planaient, semble-t-il, sur son orthodoxie“ (*op. cit.*, blz. 143).

[160]) *De Laude*, 4, col. 446 C. Alleen cod. 102 (Sint-Gallen) laat het woordje *et* achter *incarnatus* weg.

[161]) *Op. cit.*, blz. 399, n. 44.

[162]) B. ALTANER, *Patrologie*, 1951 [3], blz. 271. Het Ἡ κατὰ μέρος πίστις vindt men in *PG*. 10, 1103-1124.

[163]) „καὶ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον ἐπὶ γῆς πολιτευσάμενος ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος“ (col. 1109 A), „ὁ γὰρ τῆς δόξης Κύριος ἐν ἀνθρωπίνῳ σχήματι πέφηνε τὴν ἀνθρωπίνην οἰκονομίαν ἀναδεξάμενος ἐπὶ γῆς“ (ibid. B). GREGORIUS van Elvira daarentegen drukt zich duidelijk uit, waar hij over Christus zegt, dat Hij niet een schijnlichaam heeft aangenomen, „non aërium, sed corporeum; non phantasticum, sed carneum; ossa, sanguinem, sensum et animam habentem“ (*PL*. 20, 50; het *Libellus Fidei* wordt ten onrechte aan PHOEBADIUS toegeschreven; zie ALTANER, *op. cit.*, blz. 321).

„Peut-être, tout au fond, avait-il quelque léger doute sur la complète orthodoxie de Victricius. Dire à quelqu'un : ‚Bien entendu, vous pensez comme moi que ....', c'est obliger l'interlocuteur à affirmer son adhésion ou à préciser sa pensée" [164]).

Daar komt nog bij, dat PAULINUS ook dezelfde uitdrukking als VICTRICIUS gebruikt [165]). We wagen het daarom te betwijfelen, of de aanklacht tegen VICTRICIUS zich op het *De Laude* beriep. Heeft men hem misschien betrapt op onjuiste formuleringen in zijn mondelinge prediking ? Nog een andere vraag wordt door dit alles opgeroepen, een vraag, waarover geen der auteurs spreekt : waar vandaan komt die beschuldiging ? Het apollinarisme verspreidde zich hoofdzakelijk in het Oosten [166]); kende men te Rouaan deze moeilijkheden ? En zo de beschuldiging van elders kwam, hebben we hierin dan niet een, zij het ook vage, nieuwe aanduiding dat VICTRICIUS een bekende persoonlijkheid was, ook ver buiten de grenzen van zijn diocees ?

VICTRICIUS echter heeft te Rome gezegevierd :

„Sed nodus in scirpo et naevus in lumine non potuit inveniri .... et ideo inconcussum et stabile permansit candelabrum tuum" [167]).

Volgens GHESQUIÈRE [168]) en VACANDARD [169]) is er nog een ander motief voor VICTRICIUS' reis aan te wijzen, en de brief van INNOCENTIUS wijst ook in die richting :

„ .... tamen quia Romanae Ecclesiae normam atque auctoritatem magnopere postulasti, ... digestas vitae et morum probabilium disciplinas annexas litteris meis misi" [170]).

Wel krijgt men na lezing de indruk, dat VICTRICIUS een antwoord krijgt, dat veel meer is dan wat hij gevraagd had ; ANDRIEU meent dan ook dat het hier niet zozeer om een antwoord op door VICTRICIUS' gestelde vragen gaat, maar dat de Paus de gebruiken van de Kerk te Rome wil doorvoeren in Rouaan en omgeving [171]). Dat daar wel reden voor bestond, wordt duidelijk, als men bedenkt, dat ten tijde van VICTRICIUS de zetel van Milaan een zeer grote invloed had :

„Cependant on ne saurait négliger une certaine attraction, vers la fin du quatrième siècle, l'église de Milan paraît être le centre et qui se fait sentir en Gaule plus qu'ailleurs. Pendant une période courte, il est vrai, mais importante, il semble que l'épiscopat occidental reconnaisse une double hégémonie : celle du pape et celle de l'évêque de Milan .... Il y a donc, en Occident, vers la fin du quatrième siècle, une tendance universelle à considérer l'évêque de Milan comme une autorité de premier

---

164) *Saint Paulin ....*, blz. 58.
165) *Ep.* 37, n. 6 ; HARTEL, blz. 321-322.
166) „La secte .... se répandit surtout à travers la Syrie et la Phénicie" (P. GODET in art. *Apollinaire le jeune* in *DTC.* I, col. 1506 ; cfr. SOZOMENOS, *Historia Ecclesiastica,* VII 27, *PG.* 67, 1369 B).
167) *Ep.* 37, 4 ; HARTEL, blz. 319-320.
168) „Arbitror tamen, eum altera quoque de causa Romam esse profectum, et notissimum quidem ideo, ut Innocentium .... praesens consuleret circa ecclesiae disciplinam, directionem morum, regulam ac praxim ecclesiae Romanae" (*op. cit.,* blz. 399, n. 46).
169) *Op. cit.,* blz. 148.
170) INNOCENTIUS I, *ep.* 2, 1, *PL.* 20, 469.
171) ANDRIEU, *art. cit.,* blz. 93.

ordre, à l'associer au pape dans les fonctions de magistrat ecclésiastique suprême, de juge des causes majeures et d'interprète des lois disciplinaires générales" [172]).

Het is daarom dat INNOCENTIUS in zijn brief aan VICTRICIUS, die zelf zich tot Rome had gewend, daarop zinspeelt, als hij voorschrijft, dat op de besluiten van bisschoppen uit één kerkprovincie slechts nog een beroep op Rome mogelijk is [173]).

De brief van INNOCENTIUS draagt als datering:

„XV Kalendas Martis, Honorio augusto VI et Aristeneto conss." [174]).

Tevens wordt er gezinspeeld op een ontmoeting tussen HONORIUS en INNOCENTIUS, waar VICTRICIUS bij tegenwoordig is geweest [175]). HONORIUS kwam te Rome einde 403 [176]).

VICTRICIUS' reis naar Rome is het laatste feit uit zijn leven, dat ons bekend is. Hij zal toen ongeveer 65 à 70 jaar oud geweest zijn. Uit de brief van PAULINUS krijgt men de indruk, dat VICTRICIUS overhaastig naar Rouaan is teruggekeerd [177]). Waarschijnlijk wilde hij de zending, waarmee hij door INNOCENTIUS was belast, zo spoedig mogelijk vervullen en gunde zich daarom niet de tijd, zijn vriend te Nola te bezoeken.

In een brieffragment van PAULINUS, dat in 409 werd geschreven, worden de voornaamste bisschoppen van Gallië opgesomd: VICTRICIUS ontbreekt [178]). Men leidt algemeen daaruit af dat hij toen reeds dood was.

Zo staan we aan het einde van een veelbewogen leven, waarin de hoofdrol werd gespeeld door een bisschop, die in het kerkelijk leven van zijn tijd en land een grote rol heeft gespeeld. VICTRICIUS was in de ware zin een herder voor zijn gelovigen. Terecht wordt hij door FABRE een „figure fort attachante" [179]) genoemd. Hoewel volop in beslag genomen door de zielzorg, had hij een open oog voor de problemen van zijn tijd. Zoals we nog nader zullen uitwerken, vinden we in het *De Laude* de duidelijke neerslag van die

---

172) L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1925 [5], blz. 33, 36. De ware reden hiervoor lag in het feit „que Milan était la résidence impériale officielle, la capitale de l'empire d'Occident" (*ibid.*).

173) *Ep. cit.*, 5: „Si quae autem causae vel contentiones inter clericos tam superioris ordinis quam etiam inferioris, fuerint exortae, ut, secundum synodum Nicaenam, congregatis eiusdem provinciae episcopis iurgium terminetur, nec alicui liceat (sine praeiudicio tamen Romanae Ecclesiae, cui in omnibus causis debet reverentia custodiri), relictis his sacerdotibus qui in eadem provincia Dei Ecclesiam nutu divino gubernant, ad alias convolare provincias" (*PL.* 20, 472-473). De brief van INNOCENTIUS bevat voor een groot gedeelte voorschriften, die Paus SIRICIUS reeds eerder had uitgevaardigd (*ep.* 5, *PL.* 13, 1155-1162).

174) *Ep. cit.*, 17, col. 481.

175) *Ep. cit.*, 14, col. 478.

176) VACANDARD, *op. cit.*, blz. 156, n. 1. Men heeft de juistheid dier datering willen bestrijden vanuit het feit, dat de Paus een brief aan VICTRICIUS stuurde, terwijl deze zelf te Rome verbleef. LEBEUF en anderen dachten daarom aan het jaar 405. Zie hierover GHESQUIÈRE (*op. cit.*, blz. 399-401) en de noot in *PL.* 20, 465, n. 2.

177) „Ce départ.... avait l'air d'une fuite" (VACANDARD, *op. cit.*, blz. 141).

178) *Ep.* 49; HARTEL, blz. 389-390.

179) *Op. cit.*, blz. 56.

openheid van geest. We kunnen niet beter besluiten dan met het volgende vers van ORDERICO VITALIS :

> „Victricius victor, vitiorum fortis et ultor,
> Ecclesiam Domini mandatis imbuit almis" [180]).

Maastricht

JAC. MULDERS, S.J.

SOMMAIRE

La littérature parue jusqu'à ce jour sur saint VICTRICE de Rouen s'en tient en grande partie aux problèmes historiques et à la critique des textes. On accorde trop peu d'attention au contenu de sa doctrine. Celle-ci se ramène à deux idées maîtresses : la communication toute gratuite de Dieu, la réponse de l'homme. Notons aussi, fût-ce brièvement, la formulation du dogme de la Trinité : elle n'a pas encore été étudiée. P. ANDRIEU-GUITRANCOURT annonçait récemment un ouvrage en préparation. Il y traitera précisément de cette réponse de l'homme. Notre intention est d'étudier plus à fond le premier point.

Dans ce premier article nous donnons un aperçu de la vie de VICTRICE, et nous prenons position vis-à-vis des publications récentes. A notre avis, on situe en général trop tôt sa date de naissance. Les expressions *terra Morinorum* et *Nervici littoris tractus,* dont se sert PAULIN de Nole pour décrire l'apostolat de VICTRICE en Gaule Septentrionale, sont équivalentes. Ceci ressort du contexte. C'est à tort qu'on veut en faire deux régions différentes. On peut enfin difficilement se baser sur le *De Laude* pour accuser VICTRICE d'Apollinarisme.

---

180) *Historia ecclesiastica,* II, lib. 5, cap. 8 ; *PL.* 188, 392.

DE SPAANS-SCHOLASTIEKE WIJSBEGEERTE OP DE NOORD-NEDERLANDSE UNIVERSITEITEN IN DE EERSTE HELFT DER 17e EEUW

Belangwekkend is het merkwaardig verschijnsel, dat in de eerste helft der 17e eeuw op de protestantse universiteiten van Duitsland en Noord-Nederland veelal een wijsbegeerte wordt gedoceerd en beoefend, die in haar doctrinaire inhoud en haar methode opvallende en openlijk uitgesproken affiniteit vertoont met de philosophie der spaanse contra-reformatie. Vooral de enge aansluiting aan enige leidende Jezuieten-figuren van het iberisch schiereiland, aan Suarez met name, aan Fonseca, Toletus en de Conimbricenses, is des te opmerkelijker bij de calvinisten van onze gouden eeuw, voor wie de namen van Spanje en Jezuieten niet een onverdeeld sympathieke klank hadden. Het zou tot aan onze dagen duren vooraleer er een zich noemende calvinistische wijsbegeerte gaat ontstaan; dat de daarvoor vereiste denkkracht niet aanstonds bij de aanvang der reformatie aanwezig is, verwondert niemand. Maar dat velen uit de rij der eerste philosophie-professoren in het hoger onderwijs van ons vaderland, zoals het omstreeks 1600 goed en wel gevestigd of in verdere ontwikkeling is, juist naar de metaphysiek der spaanse Jezuieten uitzien om een wijsgerige basis te geven aan hun gereformeerde theologie, wekt toch verwondering en vraagt nadere verklaring.

Scherp kan het verschijnsel worden afgetekend met gezegden van twee toenmalige prominente professoren in de wijsbegeerte aan de Leidse universiteit. Franco Burgersdijk, die 1620-1635 te Leiden philosophie doceert, zegt: in de handen van de jeugd vindt men hoofdzakelijk de scholastieken Toletus, Benedictus Pereyra, Suarez en de meesters van Coimbra. Uit hun geschriften put men de elementen der philosophie. — En de leerling en opvolger van Burgersdijk, Adrianus Heereboord, die aldaar 1641-1661 onderwees, en die mede de wending naar de cartesiaanse philosophie te Leiden inleidt, noemt Suarez paus en vorst van alle metaphysici, omnium metaphysicorum papa et princeps [1]).

---

[1]) Volgens K. Eschweiler, *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts* (gepubliceerd in: Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft, erste Reihe, Münster i.W. 1928, Verlag der Asschendorffschen Verlagsbuchhandlung,) p. 267, staan deze citaten bij Jac. Freudenthal, *Spinoza, sein Leben und seine Lehre,* Stuttgart 1904, p. 44, en bij *id. Spinoza und die Scholastik,* in: *Philosophische Aufsätze Ed. Zeller gewidmet,* Leipzig 1887, p. 92. Bij Fr. Überweg-Heinze, *Grundrisz der Geschichte der Philosophie,* 3 Teil, Berlin 1924, p. 214 wordt van deze woorden melding gemaakt zonder opgaaf van bron. De woorden van Burgersdijk vindt men terug in de latijnse citaten uit zijn *Idea Philosophiae Naturalis,* die het straks te noemen werk van P. Dibon geeft op p. 95.

Twee Leidse proefschriften uit het jaar 1954 vergemakkelijken uitermate het aanbrengen van materiaal, van de namen der docenten, hun richtingen en geschriften. Het ene beschrijft het philosophisch onderwijs aan de noordnederlandse universiteiten in de periode, die aan het cartesianisme voorafging (1575-1650); het andere geeft een overzicht van het wijsgerig onderwijs aan de hogeschool te Franeker gedurende geheel haar bestaansduur (1585-1811) [2]. Samen met verschillende reeds eerder verschenen studies van Prof. Sassen en enige al vroeger in het duits uitgekomen boeken over de herleving der scholastiek aan de universiteiten in Duitsland stellen deze werken ons in staat om het reeds aangeduide verschijnsel te beschrijven en te wijzen op het parallelle verschijnsel bij de duitse naburen, dat invloed op de oriëntatie in ons vaderland heeft uitgeoefend.

Het eerste hoger onderwijs in de wijsbegeerte begint in ons vaderland aan de in 1575 gestichte universiteit te Leiden. Er werd gedurende de middeleeuwen op de latijnse scholen ook wijsbegeerte gedoceerd; dergelijke scholen bleven met hun programma's na de oprichting der universiteiten voortbestaan [3]. Slechts af en toe zal een dergelijke school in het vervolg vermeld worden in zover zij professoren leverde voor een universiteit.

Bij de inrichting van het allereerste wijsgerig onderricht is nog geen plaats toegedacht aan de metaphysica, waartegenover men ook aan de protestantse universiteiten in Duitsland in de 16e eeuw lange tijd wantrouwend had gestaan, gelijk onder nog vermeld gaat worden. De vakken, waarvoor docenten worden aangewezen in Leiden, zijn logica, physica en ethica. De opmerking zal wel overbodig zijn, dat physica tijdens de middeleeuwen en deze periode tot de philosophie gerekend werd: de philosoof Aristoteles had toch ook zijn boeken over physica geschreven; wat hij verder over biologie en physiologie had meegedeeld, kon bij die physica een onderdak vinden. Physica zal lange tijd een voornaam gedeelte van allerlei philosophische cursussen blijven innemen [4].

Niet steeds zijn in Leiden afzonderlijke hoogleraren voor elk van deze drie vakken. Soms krijgen de aangestelden leeropdracht in twee vakken: N. van Dam doceert 1575-1579 logica en physica tezamen, evenals A. Trutius (1582-1603) en P. Molinaeus (1593-1598). G. Jacchaeus is tussen 1603 en 1619 achtereenvolgens lector, buitengewoon en gewoon hoogleraar, en dan

---

[2]) P. A. G. Dibon, *L'Enseignement philosophique dans les Universités néerlandaises à l'époque précartésienne (1575-1650)*, Publications de l'Institut français d'Amsterdam. Maison Descartes, Elsevier Publishing Company, 1954. S. H. M. Galama (O.F.M.) *Het wijsgerig Onderwijs aan de Hogeschool te Franeker (1585-1811)*, T. Wever, Franeker 1954. Beide dissertaties kwamen tot stand bij Prof. Sassen als promotor.

[3]) Vgl. Prof. Dr. R. R. Post, *Scholen en Onderwijs in Nederland gedurende de middeleeuwen*, Spectrum, Utrecht 1954, p. 104-107.

[4]) Bij T. Severin S.J. *S. Jean Berchmans, Ses écrits*, Mus. Lessianum, Louvain 1931, p. 373 staat de cataloog afgedrukt van het Collegio Romano uit het jaar 1619-1620, waarin de H. Joannes Berchmans zich op het tweede jaar van de driejarige philosophie-cursus bevindt; de eerste-jaars heten daarin *logici*, de tweede-jaars *phisici*, de derde-jaars *metaphisici*. Deze driedeling van de philosophie vindt men bij Xenocrates in de vroege Academie en bij de Stoa. Vgl. Überweg-Heinze a.w. 1. Teil, Berlin 1926, p. 332.

verbindt hij in sommige perioden logica met ethica en soms physica met ethica [5]). Merkwaardig is ook, dat meermalen professoren van de physica overgingen naar de medische faculteit (aldus Vorstius, Heurnius en Bontius), of dat medici philosophie en bij voorkeur physica gaan doceren [6]).

Ook aan de nederlandse universiteiten is de philosophie ondergebracht in de *facultas artium,* zoals dat in de middeleeuwen gebruikelijk was, waarvan onze hedendaagse faculteit van letteren en wijsbegeerte afstamt. Gewoonlijk begon men de studie in deze faculteit op zeer jeugdige leeftijd (pl.m. 14 jaar of nog jonger?); de studie in deze vakken moest immers voorafgaan, vooraleer men in de andere faculteiten kon studeren.

Talrijk zijn de promoties in de facultas artium van Leiden in de eerste jaren niet geweest; het duurde tot 1591 vooraleer C. Deckher als eerste daar tot magister artium promoveerde [7]). Over het onderricht der eerste philosophie-professoren, wier jaarsalaris 300 gulden bedroeg, (die in het hebreeuws en grieks ontvingen 400, de enige in de theologie kreeg zelfs 500 gulden met een supplement van 100 gulden [8]), weten we niet veel; zij bleven ook te kort in functie. Bij Antonius Trutius Lyranus begint echter een continuïteit in het wijsgerig onderricht van twintig jaren; hoewel ook van hem geen publicaties zijn nagelaten, bezitten we toch talrijke disputen, die onder zijn presidium werden gehouden. Uit een verzoekschrift, dat een zestal studenten tot de academische senaat richtte (1582), om te willen bevorderen, dat de pas aangestelde Trutius de tekst van Aristoteles zelf zou gebruiken, blijkt dat tot dan toe gewerkt was met een *Compendium Dialecticae,* vervaardigd door de Leuvense katholieke theologie-professor Augustinus Huens of Hunnaeus (1521-1578) en met een *Epitome Physices* van Cornelis Wauters of Valerius (1522-1578), eveneens professor te Leuven. Beiden vermengen een humanisme met een laat-scholastieke oriëntatie [9]). De senaat besloot: retinendum Aristotelem, de authentieke Aristoteles moest worden gevolgd [10]). Van overheidswege zal nog vaker het volgen van Aristoteles worden voorgeschreven [11]).

Vanaf de benoeming van Gilbertus Jacchaeus komt er meer tekening in het onderwijs in de wijsbegeerte te Leiden. Deze Jacchaeus, Jacchey of Jack (geboren te Aberdeen pl.m. 1578), was een van de vele schotten, die in

---

[5]) Prof. Dr. F. SASSEN, *Het oudste wijsgerig Onderwijs te Leiden (1575-1619).* Mededelingen der Nederl. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterk. dl. 4, n.l. N.V. Noord-Holl. Uitg. Mij. Amsterdam 1941, p. 43.

[6]) Vgl. DIBON a.w. p. 28 noot 90; SASSEN a.w. p. 23, 24, 40.

[7]) Vgl. DIBON a.w. p. 16; SASSEN, *Het oudste wijsg. Onderwijs te Leiden,* p. 21; Prof. Dr. J. P. N. LAND, *De Wijsbegeerte in de Nederlanden,* Mart. Nijhoff, 's Gravenhage 1899, p. 111. Land noemt als eerste Gerard Vossius (1577-1649) in het jaar 1598. Vossius was echter de eerste leerling van het Staten-college, die het zover bracht. Vgl. GALAMA a.w. p. 77 noot 3, en SASSEN in Studia Cathol. (29) 1954, p. 306.

[8]) DIBON a.w. p. 11 en 72 noot 207.

[9]) SASSEN a.w. p. 8-11.

[10]) DIBON a.w. p. 12-14.

[11]) Vgl. Prof. Dr. F. SASSEN, *Adriaan Heereboord* (1614-1661), *De opkomst van het Cartesianisme te Leiden,* in: Algemeen Nederl. Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie (36) 1942, p. 12-22.

Leiden of op de universiteiten van het vasteland doceerden [12]). Hij had in de duitse steden Herborn en Helmstedt gestudeerd; in de laatste stad vooral was, gelijk onder nog meegedeeld gaat worden, een verlevendiging van de studie der metaphysiek begonnen, waarbij Corn. Martini naar de *Disputationes Metaphysicae* van Suarez had gegrepen [13]). In 1603 tot lector benoemd, om naast Trutius aanvullende lessen te geven voor de logica over de *Eisagoge* van Porphyrius, vraagt Jacchaeus reeds in 1604 aan curatoren om openlijk les te mogen geven in de metaphysiek. Deze vriend van Grotius, Gerard Vossius, Daniël Heinsius en Caspar Barlaeus, heeft er steeds voor gestreden om meer reliëf te geven aan de philosophische propaedeuse in de toenmalige academische opleiding en aan de metaphysiek, die daarin geen plaats had. Op zijn verzoek krijgt hij ten antwoord, dat hij bij zijn logica dient te blijven. Maar het insisteren van Jacchaeus heeft toch wel enig resultaat. Evenals in Duitsland werd ook te Leiden de behoefte gevoeld aan een bespiegeling der diepere lagen van het weten; daarom werd aan J. Murdisonius, wederom een schot, die als lector (1599-1600) en als hoogleraar (1600-1603) physica doceerde en later (1603-1605) logica, verzocht om *privatim* metaphysica te geven; deze lessen werden niet in het leerplan opgenomen [14]). Na Murdisonius' dood (1605) wordt Jacchaeus buitengewoon hoogleraar in de logica; in 1612 wordt hij gewoon hoogleraar, heeft dan de ethica er bij, die hij later weer moet afstaan aan Bertius; in 1617 krijgt hij de physica maar geeft de logica af aan Barlaeus. Bij de twisten rondom de Dordtse synode wordt hij als remonstrant geschorst (1619); in 1623 herstelt men hem weer in zijn ambt, dat hij tot zijn dood (1628) vervult. Steeds geeft hij door zijn belangstelling voor metaphysiek aanleiding tot vrees dat hij zich te veel op het voor de theologen gereserveerde gebied gaat bewegen, met name op dat over de verhouding van schepsel en Schepper. Reprimandes voor zulk overstappen werden hem niet gespaard [15]).

Van de schotse professoren in ons land is Jacchaeus het meest op de voorgrond getreden; hij is de voorvechter van het aristotelisme en door hem kreeg Suarez een markante rol in de Leidse scholastiek. Volgens de Utrechtse theologie-professor G. Voetius dicteerde Jacchaeus in zijn colleges een compendium samengesteld uit Corn. Martini, Chynaeus, Jac. Martini, Javelli, Fonseca en vooral van Francicus Suarez (Francisci Zwaresii!!) [16]). Onder

---

12) J. P. N. LAND, *Schotse Wijsgeren aan Nederlandse Hogescholen,* in: Verslagen en Mededelingen der Kon. Akademie v. Wetenschappen, Afd. Letterk. 2e reeks 7e deel, Amsterdam 1878, p. 171.

13) De *Disputationes Metaphysicae* van FR. SUAREZ verschenen het eerst in 1597 in Spanje en kwamen in 1606 ook te Mainz in Duitsland uit, in 1614 voor de tweede, in 1630 voor de derde keer. Vgl. DEBACKER-SOMMERVOGEL, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, Bruxelles-Paris 1896, VII, col. 1665.

14) SASSEN, Het oudste wijsg. onderw. p. 25-27; DIBON a.w. p. 67.

15) DIBON a.w. p. 69. Vgl. het artikel over Jacchaeus met de daarbij opgegeven litteratuur in *Nieuw Nederl. Biographisch Woordenboek* I kol. 1197.

16) VOETIUS, *Disputationes selectae* V 458, geciteerd bij A. C. DUKER, *Gisbertus Voetius* 3 dln. Leiden 1897-1915, dl. I p. 76 noot 4. SASSEN, *Oudste wijsg. onderw.* p. 36 noot 158 zegt aan te nemen, dat onder de naam Chynaeus de metaphysicus D. Chytraeus bedoeld is,

de handboeken, die G. Voetius benutte tijdens zijn studie te Leiden, noemt hij ook die van de spaanse in Rome docerende Fr. Toletus S.J. [17]), de *Logica* van de Paduaanse aristoteliker Zabarella [18]), en de commentaar van de Conimbricenses op Aristoteles' *De Physica* [19]). Met deze laatste benaming wordt de *Cursus Collegii Conimbricensis Societatis Jesu* bedoeld, uitgegeven te Coimbra onder leiding van Petrus de Fonseca (1528-1597). Volgens Voetius munten zij uit in een subtiele behandeling en verdienen aanbeveling vanwege de talrijke citaten. Als de Utrechtse theologie-professor later de felle bestrijder is van het cartesianisme, is zijn waardering voor de Jezuieten gewijzigd. Hij verwijt aan Descartes, dat zijn philosophie bij de Jezuieten geleend is en onder het gesternte van Ignatius van Loyola geboren [20]).

Om de oriëntatie van het universitair wijsgerig onderwijs van die dagen te kennen, zijn naast de geschriften van de professoren zelf [21]) de disputen van groot belang. Disputen werden gehouden ofwel *pro gradu* ofwel *exercitii causa;* de laatste heten ook *disputationes sub preside* en geschiedden in het openbaar onder leiding van een professor; een of meer opponenten namen daaraan deel. Het reeds vaker benutte werk van Dibon licht ons over het gebruik en de thema's der gehouden disputen aan de verschillende universiteiten en de bewaarde lijsten uitvoerig in. Wij wijzen hier slechts op enige *theses pro gradu* die tussen 1607 en 1609 in Leiden worden verdedigd. Zij die daarmee de graad van magister artium beogen stellen uitsluitend theses op over belangrijke thema's der metaphysiek met een duidelijk Suareziaanse inslag. Aldus handelt W. Rutgers (17 Maart 1608), zwager van D. Heinsius en schrijver van *Institutiones metaphysicae,* uitgegeven te Heidelberg (1610), over de eenheid van het zijn. De *Aphorismi metaphysici* van Thomas Erpenius (5 Mei 1608) gaan over het onderscheid tussen het formeel en het objectief concept van zijn, over de transcendentalia, de distinctio rationis inter essentiam et existentiam en de oorzakelijkheid. Het thema van de betrekking tussen essentia en existentia wordt hervat door G. Adriani in zijn *Miscellanea philosophemata* (1 Dec. 1608). Soms sluit de verdedigde stelling vrijwel letterlijk aan bij Suarez' woorden, zoals de 3e thesis van de *disputatio pro gradu* van Thomas Carbasius (18 Mei 1609) over de determinatio entis ad inferiora, die niet begrepen mag worden per modum compositionis maar per modum expressioris conceptionis alicuius entis contenti sub ente .... (Suarez, *Disp.*

---

en niet de Aristoteles-uitgever S. Grynaeus. David Chytraeus (1520-1600) was lange jaren huisgenoot van Melanchton; vgl. P. PETERSEN, *Geschichte der Aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland,* Felix Meiner-Verlag, Leipzig 1921, p. 119.

[17]) Fr. Toletus (1533 ?-1596) werd later kardinaal. Volgens Voetius werden zijn geschriften gekenmerkt door vlotheid en helderheid „facilitate et perspicuitate". Hij schreef o.a. *Introductio in dialecticam Aristotelis* en vele andere commentaren.

[18]) Giacomo Zabarella (1533-1589) schreef verschillende commentaren op Aristoteles. Zijn logica werd bestreden door een averroïstische Paduaan Piccolomini (1520-1604).

[19]) Vgl. DUKER a.w. I p. 52-55.

[20]) Vgl. DUKER a.w. II p. 200.

[21]) Voor de voornaamste geschriften der vermelde professoren vgl. J. J. POORTMAN, *Repertorium der Nederlandse Wijsbegeerte,* Amsterdam 1948.

Een volgende docent, die van de spaanse scholastiek wil leren, is Frank Burgersdijk uit Lier bij Delft, die eerst student en later (1620-1635) professor te Leiden was in de logica en ethica; in 1628 verwisselde hij bij de dood van Jacchaeus de zetel van ethiek voor die van de physica. Drie maal bekleedde hij de functie van rector der universiteit; gedurende zijn tweede rectoraat (1630) liet René Descartes zich inschrijven als student in de mathematica [28]). Burgersdijk was een sterke persoonlijkheid, die door zijn lessen en handboeken diepe invloed uitoefende op een lange reeks van leerlingen, waaronder verschillenden later aan universiteiten doceerden. Hij beheerst het philosophisch terrein vrijwel tussen de crisis-periode rondom de Dordtse synode (1619) en de andere crisis-periode rondom de cartesiaanse philosophie.

In zijn *Idea philosophiae naturalis*, in 1624 voor het eerst uitgegeven, wijst hij na de behandeling van elke thesis op pro- en contra-referenties; de daarbij geciteerde auteurs zijn weer Zabarella, Pereyra, Toletus, Suarez, de Conimbricenses en Scaliger [29]). Zowel in dit handboek als in dat van de ethica — *Idea philosophiae moralis* (in 1623 voor het eerst uitgegeven) — wil hij Aristoteles volgen. In 1640 verschenen posthuum zijn onvoltooid gebleven *Institutiones metaphysicae*. Zijn leerling en opvolger Heereboord deelt in de voorrede van de derde uitgave (1647) mede, dat Burgersdijk op verzoek van zijn studenten hiermee begonnen was, en dat hij bij het zoeken naar geschikte auteurs steeds bemerkte, hoe kronkelig en wijdlopig de boeken der metaphysici waren; zijn ze nog al kort en geordend, dan zijn het slechts compendia van de Suareziaanse opvattingen. Uit gebrek aan vrije tijd kon Burgersdijk de moeilijke kwesties uit Suarez niet met zijn scherp oordeel in veelvuldige overweging persoonlijk nadenken; daardoor worden er enige ongelukkige meningen voorgedragen over de goddelijke wil en de concursus divinus, zegt Heereboord vergoeilijkend. In dit werk heeft Burgersdijk een ruime plaats gegeven aan de natuurlijke theologie. Toch verlaat hij in de indeling het Suareziaanse schema en neemt dat van de duitser C. Martini over, die niet meer de hoofdindeling legt tussen oneindig en eindig zijn, maar tussen substantie en accidens; onder het hoofd substantie worden dan God en schepsel behandeld. De kwestie der analogie is daarmee enigermate teruggedrongen [30]).

Aan de invloed van het onderwijs van Burgersdijk is het te danken, dat eindelijk in 1645 door curatoren besloten werd het onderwijs in de metaphysiek officiëel te Leiden te laten geven, en dit wel op verzoek van drie professoren der theologische faculteit. Zij vroegen echter tevens de nodige voorzorgsbepalingen hierbij: de orthodoxie van de professor der metaphysica moest onder de controle vallen der theologische faculteit, — geen kwestie die de theologie raakte, mocht worden behandeld, — het onderwijs in de metaphysica moest een propaedeutisch karakter behouden zonder zich „op de wijze van de pauselijke scholen" (ad morem scholarum pontificiarum)

---

[28]) DIBON a.w. p. 106.
[29]) DIBON a.w. p. 95.
[30]) DIBON a.w. p. 113-115, Suarez, *Disp. met.* 28.

in onnutte kwesties te verliezen, en de deken der theologische faculteit moest kennis krijgen van de disputen. Veelzeggend en betekenisvol zijn de hierbij aangehaalde motiveringen. Vooreerst wordt gewezen op het nut van een sober behandelde metaphysiek zowel ter bevestiging van de waarheid als ter weerlegging van de dwaling. De calvinistische theologen zagen steeds duidelijker de noodzakelijkheid in om de toekomstige bedienaren van het Woord met een diepere wijsgerige scholing uit te rusten, waarmee zij de betwiste vraagstukken konden beoordelen. Met kracht is G. Voetius zowel in zijn *Disputationes selectae* als in zijn *Bibliotheca studiosi theologici* ten gunste van de metaphysica opgekomen. Onder zijn invloed was aan de jeugdige universiteit van Utrecht een zetel voor metaphysica opgericht, waarheen talrijke studenten trokken die Leiden aan Utrecht benijdde. Het argument van de Utrechtse concurrentie werd voor de Leidse curatoren zeer behendig ingekleed. Het laatst aangehaalde motief is, aldus kunnen de studenten worden afgehouden van het lezen der katholieke (pontificiis) en der lutherse metaphysica-boeken.

De toeleg van deze Leidse theologie-professoren zet in een duidelijker licht wat eigenlijk zowel Burgersdijk als Heereboord beoogden: een specifiek calvinistische metaphysica-houding te scheppen en meer en meer vrij te komen zowel van de spaanse katholieke als van de duitse lutherse scholastiek, waaraan het wijsgerig onderwijs te Leiden sinds Jacchaeus in grote mate schatplichtig was [31]).

Tot onmiddellijke opvolger van Burgersdijk voor het onderricht in de logica werd François Du Ban (1592-1643) benoemd, vroeger als Jezuiet leraar aan het college La Flèche in Frankrijk en daar leermeester van Descartes. Hij ging over naar het protestantisme, studeerde in Leiden theologie (1630), werd aanbevolen voor een leerstoel in Utrecht (1634), waarop echter Renerus werd benoemd. In 1636 wordt Du Ban buitengewoon hoogleraar in de logica te Leiden; later doceerde hij ook ethica en physica [32]).

Du Ban geldt als degene die het cartesianisme te Leiden heeft ingevoerd. Opmerkelijk is het echter, dat de bij hem tot magister gepromoveerde Joannes Klenck (1642), later hoogleraar in de wijsbegeerte aan het Amsterdamse Athenaeum Illustre, niets geen cartesianisme in zijn dissertatie vertoont, maar wel een uit Suarez afgeschreven definitie over ens rationis [33]). Met zijn collega Heereboord kan Du Ban goed overweg, ook al liepen hun wijsgerige meningen vaak uiteen, zegt Heereboord zelf [34]). Van Heereboord zou de reeds boven aangehaalde lof over Suarez stammen: omnium metaphysicorum papa et princeps. Du Ban en Heereboord hebben beiden een studieregeling ondertekend, waarin Aristoteles' tekst zoveel mogelijk als grondslag voor het onderwijs wordt voorgeschreven [35]).

---

31) DIBON a.w. p. 115-116.

32) *Nieuw Nederl. Biogr. Woordenboek* III kol. 58; C. L. THIJSSEN-SCHOUTE, *Nederlands Cartesianisme*, N.V. Noord-Holl. Uitg. Mij. Amsterdam 1954, p. 72.

33) THIJSSEN-SCHOUTE a.w. p. 73, „ens rationis esse illud quod habet esse objective tantum in intellectu". Vgl. SUAREZ, *Disp. met.* 54, sect. I, VI.

34) THIJSSEN-SCHOUTE a.w. p. 97, DIBON a.w. p. 107, noot 79.

35) DIBON a.w. p. 109.

Na de dood van Du Ban (1643) krijgt een gewezen franse Dominicaan, die in zijn orde professor in de philosophie en theologie was geweest, Jean Botté de Grandville, verlof om de disputen over logica te presideren, maar hij mag geen les geven en hij moet zich houden binnen de grenzen van de door de universiteit aanvaarde aristotelische philosophie [36]). De nederlandse universiteiten hebben toendertijd meermalen docenten voor de philosophie gezocht onder priesters die naar de hervorming waren overgegaan; we zullen in Franeker nog de ex-capucijn Verhel ontmoeten.

Samenvattend valt over Leiden het volgende op te merken: dat naar de toenmalige nieuw-scholastiek en naar de spaanse Jezuieten wordt omgezien in het wijsgerig onderwijs te Leiden, begint bij Jacchaeus, die dit wel uit Duitsland heeft meegebracht. Op het einde van deze periode van de eerste helft der 17e eeuw tracht men zich meer van die scholastieken en vooral van Suarez, die als leider wordt beschouwd, los te maken. Door de *Disputationes metaphysicae* van Suarez is hier evenals in Duitsland het tractaat over de metaphysica en daarmee ook de natuurlijke theologie in ere gekomen. Naast de aanvankelijk onderwezen vakken, logica, physica en ethica, krijgt eindelijk de metaphysica ook een plaats. De hunkering van verschillende docenten om dat vak te onderwijzen, en de „vermengingen van de Theologie met de Philosophie ende het misbruyck van de vryheyt in 't philosopheren tot nadeel van de Heilige Schriftuyre" [37]), waartoe dit vak aanleiding gaf, hebben talrijke onenigheden in het docentencorps veroorzaakt. Ondanks menig verschilpunt wilden allen toch in deze periode min of meer Aristoteles volgen, zelfs diegenen die zich in het midden van die eeuw gaan wenden naar de nieuwe wijsbegeerte van Descartes. De strijd die in het universitair leven van Nederland hierover ontbrandt, en de figuren uit die strijd te beschrijven behoort niet tot ons thema.

De tweede universiteit, die in Noord-Nederland gesticht wordt, is die van Franeker. Tien jaar na die van Leiden opgericht (1585), blijft zij bestaan tot 1811. Evenals die te Leiden is ook de friese universiteit te Franeker geboren uit de behoefte aan predikanten. Theologie verwierf daarom ook aan beide de beheersende plaats. Zoals de kerk in belangrijke mate had meegewerkt aan het ontstaan der eerste middeleeuwse universiteiten, zo heeft later de protestantse kerk in ons vaderland beslissend tot de oprichting en vaak tot het bestuur onzer eerste nederlandse universiteiten bijgedragen.

Naast theologie kreeg de hogeschool van Franeker ook de faculteiten van rechten, medicijnen en die van de talen met de vrije kunsten, waarin het schamele restje van wijsbegeerte was ondergebracht, dat aanvankelijk uit de middeleeuwse traditie bewaard was gebleven.

Een uitdrukkelijk voorschrift, waarin Aristoteles als schoolauteur wordt voorgeschreven, bestaat weliswaar van Leiden, Utrecht, Groningen, en van de scholen van Deventer en Harderwijk, maar niet van Franeker. Wel is

---

[36]) DIBON a.w. p. 108; Prof. Dr. F. SASSEN, *Adriaan Heereboord, De opkomst van het Cartesianisme te Leiden,* in: Algem. Nederl. Tijdschrift v. Wijsbeg. en Psychol. (36) 1942, p. 15.

[37]) SASSEN, Adr. Heereboord, p. 20, decreet van de Staten van Holland van 30 Sept.1656

in Franeker voorgeschreven, dat de hoogleraren in de wijsbegeerte de zuivere leer van het evangelie belijden, en dat de auteur of het te volgen handboek door rector en assessoren worde goedgekeurd [38]). Zonder dat de naam van Aristoteles in wettelijke bepalingen uitdrukkelijk werd genoemd, bleef toch zijn philosophie de „gewone". Evenals in Leiden zal later in Franeker het cartesianisme worden ingevoerd onder de bewering dat de wijsbegeerte van Descartes — die in Franeker een schets van zijn *Meditationes de prima philosophia* en waarschijnlijk zijn *Regulae ad directionem ingenii* schreef [39]) — van de gewone aanvaarde wijsbegeerte niet afweek.

Om velerlei redenen hechtte men in Franeker geen grote waarde aan de studie der wijsbegeerte in het geheel der studieregelingen aldaar. Eigenlijk behoorde die studie in de wijsbegeerte beëindigd te zijn en de titel van magister artium behaald, vooraleer men verder, voornamelijk vooraleer men theologie kon studeren, maar ondanks het voortdurend inscherpen van deze bepalingen werd er toch niet strak de hand aan gehouden. Strafmaatregelen doen ons weten dat ook het trouw lesgeven der professoren te wensen over liet; voor sommigen was het een nevenbedrijf, daar zij ook — en wel eigenlijk — theologie of geneeskunde doceerden of een dokterspraktijk uitoefenden. Allerlei onverkwikkelijke ruzies tussen de hooggeleerden en de talrijke drinkpartijen hebben de roep van de stand der wetenschap te Franeker niet verhoogd [40]). De friese staten waren er bovendien voortdurend op uit op het aantal hoogleraren in de philosophie te bezuinigen.

De eerste die in Franeker wijsbegeerte doceert, en wel gedurende 24 jaar (1585-1609), is Lollius Adama (1544-1609). In zijn logica-onderwijs volgt hij de voetsporen van zijn meester Aristoteles, zoals hij zelf zegt in zijn uitgave van de *Isagoge Logica* van Fortunatus Crellius [41]). Deze Crellius doet daarin niet veel anders dan een uittreksel voorleggen van Zabarella [42]). Philipp Scherb had in 1586 dit aristotelisme van Padua naar Altdorf overgeplant. De indeling van dit door Adama uitgegeven werkje heeft niet de ramistische indeling van *inventio* en *judicium,* maar de aristotelische van de hoofdstukken over begrippen, oordelen en syllogismen. Slechts in de definitie van logica is de wending, dat de logica „geboren" wordt in de philosophie als een *habitus organicus,* wellicht aan de „natuurlijke logica" van Ramus verwant [43]). In de stellingen die op het terrein van de logica onder Lollius Adama verdedigd werden, schuilt nog al veel ramisme. Er is uit die tijd een dispuut over metaphysica bekend, onder Adama's leiding gehouden door de latere deense bisschop Caspar Erasmius, over het individuatie-beginsel. De hierin aangehaalde gezagsbronnen komen overeen met die welke uit Leiden bekend zijn; Suarez heet de geleerdste metaphysicus. Durandus.

---

38) GALAMA a.w. p. 18, 19 en 24. DIBON a.w. p. 130.
39) Dr. C. SERRURIER, *Descartes, Leer en Leven.* Mart. Nijhoff, 's Gravenhage 1930 p. 33.
40) GALAMA, a.w. p. 28-32, waar ook bijzonderheden en namen vermeld staan.
41) GALAMA a.w. p. 43. Over Fort. Crellius vgl. P. PETERSEN a.w. p. 198.
42) EMIL WEBER, *Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie,* Leipzig 1907, p. 13.
43) GALAMA a.w. p. 43.

Thomas, Soncinas [44]),Cajetanus, Fonseca, Scotus, Piccolomini, Zabarella, Pererius zijn de scholastieken, die soms met instemming worden genoemd. Met name wordt de mening van Scotus, die het individuatie-principe in de *haecceitas* (ignoscite manes Ciceroniani, verzucht de schrijver) plaatst, als aanvaardbaar aangenomen, indien men daaronder de materia et forma unita verstaat, zoals de doctissimus metaphysicorum Franciscus Zuares. De andere genoemden worden om hun mening hieromtrent bestreden [45]).

Adama heeft in zijn studiejaren te Basel en Genève waarschijnlijk niet veel vernomen van het duitse aristotelisme, maar tijdens zijn professoraat leerde hij het ongetwijfeld kennen.

In 1602 kreeg Lollius Adama voor de ethica en physica een collega in Henricus de Veno (de Veen), die doceerde van 1602 tot 1613, al is hij gedurende een jaar (1610-1611) afgezet geweest. Tijdens zijn studie in Leiden had hij in enge aansluiting aan Aristoteles' tekst moeten werken, zoals blijkt uit de stellingen, die hij daar verdedigde voor het behalen van de magisterstitel. In Franeker, waar men veel losser stond tegenover het gezag van Aristoteles, is hij echter, meer dan toen oirbaar leek, van de Stagiriet afgeweken. Ook nog om andere redenen verstoorde hij de academische rust. misschien doordat hij zich op het gebied van de leeropdracht zijner collegae begaf. Uit de beide onder hem gehouden disputen *exercitii causa* treedt een doctrien te voorschijn, die een menging van platoonse, stoïsche en eigentijdse meningen bevat [46]).

Een jaar lang (1608) heeft Frederik Stellingwerff als privaat-docent logica gedoceerd. Deze Stellingwerff stierf als rector van de latijnse school te Sneek (pl.m. 1623). In een klein boekje *De constitutione logices disputatio scholastica* (1610) toont hij zich een verbeten bestrijder van het aristotelisch papisme, van die slaven van Aristoteles, die hij de hogepriester van die rookopinies noemt en paus der metaphysici (fumosarum opinionum pontifex ille, en metaphysicorum papa) [47]). Ramus wordt hierin vaak boven Aristoteles gekozen, al wordt de critiek hem evenmin bespaard.

Omtrent de orientatie van het wijsgerig onderwijs bij enige volgende titularissen is niets bekend : Andreas Roorda doceerde logica (1611-1621), en Joachim Andreae werd in 1613 hoogleraar in de physica en ethica, maar verwisselt in 1615 de leerstoel der physica voor die der rechten, die hij blijft bezetten tot 1620.

Johannes Maccovius heeft 1615-1618 de physica-katheder, nadat hij kort tevoren reeds mede op aandringen van studenten tot buitengewoon hoogleraar in de theologie benoemd was, die hij blijft doceren tot aan zijn dood. Deze roerige pool Makowsky (1588-1644) had in Duitsland bij Bartolomeus Keckermann gestudeerd. Deze Keckermann maakte als volgeling van Aristoteles school bij de protestanten van zijn vaderland ; met het aristotelisme wil

---

44) Barbus Paulus Soncinas O.P. (gest. 1494) schreef een *Epitome Capreoli* en commentaren op Aristoteles.

45) Dibon a.w. p. 134.

46) Galama a.w. p. 78-81 ; Dibon a.w. p. 134-136.

47) Vgl. Galama a.w. p. 35 en 83 ; Dibon a.w. p. 137-138.

hij echter het een en ander van Ramus' logica verbinden. Bij Keckermann heeft Maccovius met lof over Toletus en Zabarella horen spreken. Hoe scholastiek hij georiënteerd is, blijkt uit de klachten, die tegen Maccovius op de Dordtse synode (1619) werden behandeld: hij zou dubbelzinnige en duistere scholastieke frazen gebruiken en trachten de scholastieke methode hier op de universiteiten in te voeren. De synode gaf hem de vermaning met de taal van de H. Geest te spreken en niet met die van Bellarminus of Suarez [48]). Vier van zijn ambtgenoten hadden in een geheime brief bij de curator Saeckma geklaagd dat deze pool een onbeschofte man was, die door zijn voortdurende dronkenschap en furieus vloeken de academie onteerde.... en die aan de Jezuieten, Anabaptisten en Socinianen geduchte wapenen in de hand speelt.... Hij wordt gevolgd door de friese jeugd, die meer dan elders afkerig is van de christelijke leer.

Van deze klacht wordt in de officiële stukken van de academie geen melding gemaakt, zegt Abr. Kuyper jr., die op een dissertatie *Johannes Maccovius* in 1899 tot doctor in de theologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam promoveerde. Kuyper pleit hem ook vrij van het verwijt van onorthodoxie. Hij geeft hem de eer de juiste scholastieke idee het eerst weer gegrepen, in een begrip geformuleerd en als beginsel geponeerd te hebben. Maccovius is een figuur uit de overgang der theologie van de calvinistische „patres" tot die der calvinistische „doctores". Hij opende wat men gewoonlijk in de geschiedenis der systematische godgeleerdheid noemt: de dogmatische periode; hij is als de aanbreker der nederlandse gereformeerde scholastiek te eren [49]). Een derde uitgave van zijn metaphysica-tractaat werd met een commentaar door de Leidse professor Heereboord in 1685 uitgegeven; het is een originele uitwerking van Keckermanns leer, waaruit dus wederom duitse invloeden spreken. De leer over het *zijn* wordt hierin ontwikkeld als instrument voor een behandeling van het dogma; het is een calvinistische ontologie van het nederlands aristotelisme. Voor de theologen achtte Maccovius een wijsgerige vorming onontbeerlijk.

Zijn collega in de theologie, de engelsman William Ames (1576-1633) of Amesius, één der ondertekenaars van de aanklacht tegen Maccovius, was een exponent van de ramistische richting in Franeker en liet door een student in de theologie een dispuut houden tegen de metaphysiek van Maccovius [50]).

Een andere ondertekenaar van die aanklacht tegen Maccovius was „Vader Verhel", zoals de studenten hem noemden, een gewezen capucijn, die zelfs gardiaan was geweest (1610-1613) van het klooster in Gent, en die in de daarop volgende drie jaren telkens als hij een klooster verlaten had, weer werd teruggebracht en weer ontvluchtte. In 1618 werd hij buitengewoon, in 1620 gewoon hoogleraar in de ethica en physica, of kortweg in de wijsbegeerte, die hij onderrichtte tot aan zijn dood, tijdens zijn vierde rectoraat, in 1664. Hij was een zeer vruchtbaar auteur over philosophische thema's:

---

[48]) A. Kuyper jr. *Johannes Maccovius,* Leiden 1899, p. 93. Vgl. ook art. Maccovius in: *Nieuw Nederl. Biogr. Woordenboek* IX kol. 637.

[49]) A. Kuyper jr. a.w. p. I, 95, 225 en 399.

[50]) Dibon a.w. p. 150 en 151.

zelfs op zijn 80e jaar gaf hij nog een *Sylva quaestionum physicarum de anima rationali* uit (1662), en het jaar daarop een *Idea logicae aristotelicae*. Volgens eigen getuigenis was hij zeer bevriend met zijn vroeg overleden collega in de logica Johannes Hachting, die na een ambtsvervulling van acht jaar in 1630 stierf. In de leer gaan echter hun richtingen uiteen. Hachting gebruikt zelfs in de titels van zijn geschriften Aristoteles en Ramus samen verbonden, terwijl Verhel in de titels van zijn geschriften slechts Aristoteles vermeldt en overigens een afschuw heeft van de Rameorum zelus [51]). Veel van Verhel's geschriften zijn verloren gegaan, maar uit een latijns versje van de Leeuwarder student in de wijsbegeerte H. Zulenius, dat vooraan in de *Sylva* is opgenomen, blijkt de geestverwantschap die de vroegere monnik van Sint Franciscus bewaard of tijdens zijn professoraat verkregen heeft met S. Thomas, Toletus, Fonseca en Suarez [52]). Hij volgt in enige van zijn werken het starre schema van de scholastieke quaestio. Ondanks de vermelding van de drie Jezuietennamen blijkt Verhel toch in enige fundamentele oplossingen omtrent de zijnsbeginselen en omtrent de verhouding van ziel en lichaam meer door S. Thomas dan door Suarez geïnspireerd, al zijn er eveneens sporen van laat-scholastieke beïnvloeding [53]). Met de benaming „Vader Verhel" werd niet zozeer de gewezen bedelmonnik als wel de behoeder van de traditie in de wijsbegeerte verzinnebeeld [54]).

Verschillende der tot nog toe genoemde Franeker professoren in de philosophie hadden een studie in de rechten gemaakt en daarin een graad behaald. Maar Jan Fokke uit Holwerd ofwel Johannes Phocylides Holwarda (1618-1651) was, na zijn promotie tot magister in de vrije kunsten bij Verhel (1637), tot doctor in de medicijnen gepromoveerd (1640). In 1639 was hij tot buitengewoon hoogleraar in de logica benoemd als opvolger van de predikant Daniël van Dam. Deze laatste onderwees dit vak (1631-1639) zonder dat over de kleur van zijn onderricht veel bekend is. Waarschijnlijk heeft Verhel lange tijd de bevordering tot gewoon hoogleraar, die in 1647 volgde, van Phocylides tegengehouden; als beoefenaar van positieve wetenschap keerde Phocylides zich tegen allerlei aristotelische definities. Hij schreef ook over astronomie, zodat men hem een plaats in de maan waardig vond; in die wetenschap blijft hij bekend als de ontdekker van de periodiciteit in de lichtvariatie van een ster uit de Walvis, de Mira Ceti [55]). Bij de dood van Phocylides (1651) is de eerste helft der 17e eeuw afgesloten.

---

[51]) GALAMA a.w. p. 57, 60, 89, 91,

[52]) ... Tu magni scripta Platonis
lustrasti venerande Verhel. Non docta Toleti
pagina, nec Thomae latebras mens ardua fugit,
perque theses Fonseca tuas, perque abdita Suarez
folia, et Aristotelis magni doctissima scripta
trivisti ....
vgl. GALAMA a.w. p. 61.

[53]) DIBON a.w. p. 143; GALAMA a.w. p. 60.

[54]) SYBRAND GALAMA O.F.M. *Arnoldus Verhel, Hoogleraar in de wijsbegeerte te Franeker 1618-1664*, in: Studia Cathol. (27) 1952, p. 155.

[55]) Vgl. DIBON a.w. p. 155, GALAMA a.w. p. 93.

Tijdens deze periode wordt ook in Franeker de spaanse scholastiek vermeld en Suarez is er geen onbekende, maar de invloed van deze figuren is hier geringer dan te Leiden. Buiten de reeds boven vermelde factoren, die de philosophische studie te Franeker minder in aanzien deden staan, is dit vooral toe te schrijven aan een vrijere verhouding tegenover Aristoteles. Ramus heeft hier uitgesproken aanhang voor zijn logica. In de natuurphilosophie begint Phocylides die *vetus-nova* of *novantiqua*-richting, die geacht werd midden tussen de aristotelische en cartesiaanse te liggen. Misschien heeft hij van P. Gassendi (1592-1655) atomistische invloeden ondergaan; hem noemt hij *summus philosophus et astronomus* [56]).

In de historische volgorde is de universiteit van Groningen de derde in de rij der hogescholen op onze vaderlandse bodem (1614). Hier bevindt zich, anders dan in Leiden en Franeker, een beroemde latijnse school aan de oorsprong der universiteit, zoals dat vaak gebeurd is bij de oprichting van middeleeuwse en latere hogescholen. Het was de Sint Maartensschool, die vooral onder het rectoraat van de theologiserende R. Praedinius (1545-1559) een internationale faam verwierf. Op deze latijnse school werden reeds artes en wijsbegeerte gegeven zoals vaak op dergelijke scholen geschiedde [57]).

Volgens de reglementen behoorden ook de professoren der Groningse universiteit het hervormde christendom in alle orthodoxie te belijden [58]). De philosophie zou worden onderwezen in al haar delen: logica, ethica en physica, maar de eerste titularis, die tegen een jaarsalaris van acht honderd Carolusgulden wordt aangesteld [59]), de schot W. Macdowell (1590- pl.m. 1667) krijgt leeropdracht voor physica, metaphysica en logica; metaphysica werd blijkbaar aan de logica aangehaakt. J. Hunninga wordt voor ethica benoemd; als deze in 1620 vertrekt, krijgt Macdowell de ethiek, terwijl F. Meyvart voor logica (1620) en twee jaar later ook voor physica wordt benoemd. Macdowell verlaat de universiteit in 1627 om president van de Groningse krijgsraad en later diplomaat te worden [60]). Van geen dezer figuren zijn publicaties tot ons gekomen. Niets opvallends is er over het wijsgerig onderwijs in deze periode te Groningen te berichten; zelfs het doordringen van het cartesianisme kent daar niet de heftige polemieken, waarmede het in Leiden, Franeker en Utrecht gepaard ging. Uit de bewaarde disputen, die onder Macdowell gehouden zijn, valt op te maken, dat hij trouw de aristotelische traditie volgde en dat in de opvattingen over substantia, actus en potentia de invloed van Suarez, die met lof wordt aangehaald, merkbaar is; in één van die disputen *Discursus de substantia spirituali infinita et finita* wordt getrouw het plan van de *Disputationes metaphysicae* van Suarez gevolgd [61]).

---

[56]) GALAMA a.w. p. 100; op p. 96 noot 1) wordt vermeld, dat Adama in de voorrede op Holwarda's *Philosophia naturalis* het volgen van Aristoteles, Thomas en Scotus een onder christenen onduldbare zaak noemt.

[57]) Prof. Dr. R. R. POST a.w. p. 99 en 154. [58]) DIBON a.w. p. 168.

[59]) De docenten van de andere faculteiten, theologie, medicijnen en rechten, ontvingen 1000 gulden. DIBON a.w. p. 169 noot 20.

[60]) Over Macdowell vgl. *Nieuw Nederl. Biogr. Woordenboek* II kol. 862.

[61]) DIBON a.w. p. 170-173.

In de disputen, die onder de Gentenaar Meyvart (gest. 1640) werden gehouden, zijn definities, die door de duitsers Keckermann en Crellius werden geleverd. Fonseca en Zabarella zijn soms als bronnen van inspiratie te herkennen.

In 1629 wordt voor de leerstoel van ethica een duitser benoemd, Matthias Pasor (1599-1658), wiens vader te Franeker professor was in het hebreeuws en grieks. Zelf had hij in Herborn, Marburg en Heidelberg, in Leiden, Oxford en Parijs gestudeerd. Naast hem doceert een andere duitser sinds 1635 geschiedenis en grieks, Tobias Andreae. Deze geeft ook private lessen in de philosophie en neemt het dan op voor Descartes. Als de latere professor van Herborn en Duisburg, de duitse cartesiaan Joh. Clauberg (1622-1665) een philosophisch dispuut houdt tijdens zijn studietijd te Groningen (1646), keurt de academische senaat goed, dat diens landgenoot Tobias Andreae presideert. Ook tijdens een tweede philosophisch dispuut in 1646 mag Andreae presideren. De verhandeling heet *De relatione praedicamentali;* nu wordt een echt Suareziaanse opvatting verdedigd, volgens welke zowel substantia als accidens onmiddellijk fundament van de relatio kunnen zijn [62]). Andreae zelf heeft Clauberg niet in het cartesianisme ten volle ingewijd; dit geschiedde te Leiden door de Raei, naar wie Andreae zijn jongere landgenoot had gestuurd.

Met de opvolger van Meyvart, Martin Schoock of Schoeck begint een professoraat van een kwart eeuw (1640-1666), dat de precartesiaanse periode te Groningen afsluit. Dit professoraat was rijk aan incidenten: Schoock heeft veel berispingen gekregen wegens dronkenschap, wangedrag en bemoeienis met de terreinen van wetenschap zijner collegae. Dat het laatste verwijt niet ongegrond was, bewijzen wel de verschillende onderwerpen, waarover hij in bijna talloze werken schreef: het gaat daarin onder meer over vredestractaten, extase, magie, overstromingen, bier, kaas, haringen, over de vrije wil en over het niets! In zijn *Admiranda methodus novae philosophiae Renati Descartes* (Utrecht 1643) gaat hij, misschien op aansporing van Voetius, fel te keer tegen de franse wijsgeer [63]). Gedrukt onder een last van schulden vlucht hij in 1666 naar Duitsland [64]).

In zijn logica-cursus (*Collegium logicum compendiose non minus exhibens praecepta et controversias logicas quam utrorumque praxim. Praes. Martino Schoockio,* Groningen 1658) somt hij de schrijvers op die hij vaak benut heeft. Naast Keckermann, Crellius, Burgersdijk e.a. worden daar ook vermeld Zabarella en de Jezuieten Fonseca en Arriaga [65]). Deze laatste wordt ook geciteerd in het tractaat *De nihilo* (Groningen 1661) als voorstander van de mening, dat koude een positieve werking is en niet alleen een ontbreken van warmte.

---

62) DIBON a.w. p. 176-178; SUAREZ, *Disp. met.* 47, sect. VII n. 4.

63) M. J. A. DE VRIJER, *Henricus Regius, een „cartesiaansch" Hoogleeraar aan de Utrechtsche Hoogeschool,* 's Gravenhage 1917, p. 40; C. L. THIJSSEN-SCHOUTE a.w. p. 476.

64) Vgl. *Nieuw Nederl. Biogr. Woordenboek* X kol. 889; DIBON a.w. p. 180.

65) DIBON a.w. p. 185.

Diep heeft deze veelschrijver zich niet in het aristotelisme ingewerkt. Wel zal hij mede onderschreven hebben wat de Groningse senaat aan Lodewijk Hendrik, graaf van Nassau, antwoordde, die, om een gedragslijn voor het philosophisch onderwijs aan de universiteit van Herborn te bepalen, naar de opvattingen in Nederland over Descartes had geïnformeerd. Groningen komt op voor de vrijheid; met een toevoeging van nieuwe namen wordt het oude gezegde aangevoerd: bevriend zijn ons Socrates, Plato, Aristoteles, de Conimbricensen, Suarez, Ramus en Descartes, maar meer bevriend is ons de waarheid [68]). In verschillende theses wordt dit in een dispuut van 1651 ten opzichte van Plato, Aristoteles en Descartes herhaald; thesis 9 vraagt, of men in de scholen der reformatie de gevaarlijke voetsporen mag volgen van de Complutensen (auteurs van de universiteit van Alcalà), de Conimbricensen en van meer ketters van hetzelfde deeg? Het gegeven antwoord is bevestigend, zoals ook de rest een verdraagzame houding tegenover Descartes bepleit [67]).

Bij de oprichting der Utrechtse universiteit bestond daar reeds, evenals te Groningen, een beroemde school, die van de stad al een cultuurcentrum had gemaakt. Op het eind van de 15e eeuw hadden de Broeders van het Gemene Leven in de hoofdstad van het Sticht de Sint Hieronymusschool opgericht. Deze school groeide uit boven de andere scholen daar ter plaatse, zodat zij de stadsschool bij uitstek werd en zich ontwikkelde tot het latere gymnasium, dat onder het rectoraat van de humanist van Langhveldt (Macropedius, 1475-1558) in het midden der 16e eeuw een grote bloei beleefde [68]). In de tweede helft van die eeuw werd het een school van de hervormden; in 1593 werd het Seminarium Paulinum gesticht tot onderdak van de leerlingen der Sint Hieronymusschool, die bedienaren van het Woord wilden worden. Korte tijd daarna liet de overheid al door de rector enige lessen geven op universitair niveau. In 1634 begon ten slotte naast de oude Sint Hieronymusschool de Illustre School van Utrecht met vijf professoren: drie in de faculteit van letteren en wijsbegeerte, één jurist en één theoloog, de befaamde en strijdlustige Gisbert Voetius. Voor de wijsbegeerte werd benoemd Henricus Renerius (1593-1639), die aan de school van Deventer doceerde. In 1635 vonden curatoren goed, dat er voorlopig twee openbare lessen per week over metaphysiek gegeven werden door Arnold Sengverd. Vanwege dit besluit kwam men ook aan de Leidse universiteit er toe een ruimere plaats aan de metaphysica in de philosophische propaedeuse te geven. In 1636 werd de Illustre School door de Staten van Utrecht als academie of universiteit met het jus promovendi erkend; zij werd echter bestuurd en betaald door de stad [69]).

---

[66]) DE VRIJER a.w. p. 44. Het Gronings advies is met de adviezen der andere universiteiten gepubliceerd door J. BOHATEC, *Die cartesianische Scholastik*, Leipzig 1912, p. 151-153.

[67]) Anne periculosa in reformatorum scholis sequi vestigia Complutensium, Conimbricensium et ejusdem farinae plurium haereticorum? Affirmo. Vgl. DIBON a.w. p. 189.

[68]) POST a.w. p. 55-57. Over Macropedius vgl. *Nieuw Nederl. Biogr. Woordenboek* VII kol. 822.

[69]) DIBON a.w. p. 197.

Renerius [70]) was geboren in Hoey in het land van Luik; hij had in Leuven en op het seminarie van Luik gestudeerd en was daar tot de hervorming overgegaan; daarna studeerde hij in Leiden theologie en medicijnen en ten slotte wiskunde. Tijdens de winter van 1628-1629 kwam hij in betrekking met Descartes die zich in 1630 te Leiden voor de wiskunde liet inschrijven. Ook Gassendi heeft hij leren kennen en is met hem blijven corresponderen.

Zoals prof. Sassen uit de ontleding van Renerius' eerste oratie heeft aangetoond, worden hierin nog talrijke aristotelische elementen als programpunten ontvouwd. Van een volgen van de methode van Descartes of van diens doctrinaire invloed is hierin nog geen sprake; hoogstens is er van Descrates een aansporing uitgegaan tot zelfstandige arbeid in het natuuronderzoek [71]). Na het verschijnen van de *Discours de la méthode* (1637) is Renerius meer de cartesiaanse methode gaan volgen en heeft hij de weg gebaand voor de verdere ontwikkeling van het cartesianisme te Utrecht, waartegen Voetius fel ten strijde trok. Voetius en Descartes vormen het tweetal, dat op het geestesleven onzer gouden eeuw zo grote invloed uitoefent. Maar in Utrecht blijft Voetius lang overheersen in de conflicten, die zich tussen oude en nieuwe philosophie voordoen. De andere docenten bleven voorlopig nog in aristotelische geest onderrichten. Zelfs het gevecht tussen Voetius en Regius (Henri de Roy), de professor in de theoretische geneeskunde, maar die voortdurend cartesiaanse physica doceerde, later echter het cartesianisme verliet, heeft nauwelijks de algemene oriëntatie van het wijsgerig onderwijs beïnvloed [72]). Wel is de academische vrede vooral onder Voetius' rectoraatsjaren vaak verstoord geweest.

Arnold Sengverd (1610-1667), eerst privaatdocent, later buitengewoon en ten slotte gewoon hoogleraar in metaphysica, ethica, physica en logica (1639), behandelt in zijn Collegium metaphysicum, een verzameling van 16 disputen, een metaphysica zoals Burgersdijk te Leiden; hij tracht een calvinistische ontologie te geven, die echter zeer ruim voor allerlei beïnvloeding openstaat [73]).

Sengverd doceert 1648-1667 te Amsterdam; in 1640 had hij Daniël Berckringen (1598-1667) tot collega voor de ethica gekregen te Utrecht. In 1641 werd Paul Voetius, oudste zoon van Gisbertus Voetius, buitengewoon hoogleraar in de metaphysica en sinds 1644 gewoon hoogleraar zowel in metaphysica als in logica en grieks. Zij allen staan bekend als verdedigers van de protestantse scholastiek aan de kant van Gisbert Voetius. Paul Voetius schrijft twee boeken met de aristotelisch-scholastieke titels: *Theologica naturalis reformata* (1656), en *Prima philosophia reformata*

---

70) Prof. Dr. F. SASSEN, *Henricus Renerius, de eerste „cartesiaanse" hoogleraar te Utrecht,* in: Mededelingen der Nederl. Akademie van Wetensch. Afd. Letterk., nieuwe reeks deel 4 no. 20, Amsterdam 1941.

71) SASSEN a.w. p. 19-33.

72) DE VRIJER a.w. p. 4 en hoofdstuk II; SASSEN a.w. p. 50. Op p. 32 haalt de Vrijer enige opmerkelijke getuigenissen aan, die bewijzen, dat de universitaire disputen destijds niet steeds kweekplaatsen van wellevendheid waren.

73) DIBON a.w. p. 204 en 243.

(1657). Het onderwijs van de militante theoloog Gisb. Voetius bevestigt de herleving van de scholastieke theologie en markeert tegelijkertijd op het philosophisch plan een offensieve terugkeer van de spaanse neo-scholastiek, zegt Dibon [74]).

Over de universiteiten van Harderwijk en Nijmegen kunnen we zeer kort zijn. De Illustris tetrarchiae Noviomagensis universitas wordt in 1655 opgericht en in 1678 weer gesloten [75]). Haar kortstondige duur ligt dus geheel buiten de eerste helft der 17e eeuw. In Harderwijk werd het Gymnasium Illustre in 1648 tot universiteit verheven en zij blijft bestaan tot aan de dagen van Napoleon. De aldaar benoemde philosophiae primarius professor Gijsbr. van Isendoorn (1601-1657) is een behoudend-gezinde verdediger van het aristotelisme ; hij weerde de toegang aan elke zweem van cartesianisme aan deze gelderse universiteit. Als leraar aan de Illustre School te Deventer had hij verschillende boeken uitgegeven ; in de te Harderwijk (1650) uitgegeven *Medulla physica* blijkt zijn scholastieke door Suarez geïnspireerde oriëntatie [76]).

De Amsterdamse universiteit dateert pas van 1877. Het Athenaeum Illustre, in 1631 door de rijke koopmansstad opgericht, miste het jus promovendi. Wel gaf het onderwijs op universitair niveau, aanvankelijk slechts in de propedeutische faculteit, met name in de geschiedenis en in de philosophie ; na 1634 worden er langzamerhand ook katheders opgericht voor wiskunde. medicijnen, rechten en theologie. Van de beginne af aan wist de magistraat groot aanzien aan deze school te verlenen, doordat hij door middel van een hoog salaris enige figuren tot zich trok, die reeds elders aan universiteiten hadden gedoceerd ; voor de philosophie geldt dit voor Arnold Sengverd, die zijn leerstoel te Utrecht verwisselde voor een te Amsterdam (1648-1669) en voor de cartesiaan Joh. de Raei die zijn zetel te Leiden verliet. De allereerste philosophie-professor te Amsterdam, Caspar van Baerle (Barlaeus, 1584-1648) had ook tevoren in Leiden gedoceerd, maar was daar na de Dordtse synode (1619) ontslagen. Hoe hoog de Amsterdamse magistraat salariëerde, blijkt wel uit het bericht dat in 1641 Barlaeus' traktement met 200 gulden vermeerderd werd en op 1700 gulden werd gebracht [77]). Hij doceerde geschiedenis der wijsbegeerte en maakte talloze latijnse gedichten voor hooggeplaatste personen en officiële ontvangsten. Uit zijn oraties, brieven en zelfs uit een feestgeschrift *Nuptiae peripateticae* blijkt voldoende, dat hij Aristoteles' werken en woorden gaarne citeert. Voor de ethica verwijst hij echter ook naar Seneca, Plutarchus en Justus Lipsius. Hij is meer theoloog en christen humanist dan wijsgeer ; vanwege zijn vriendschap met Constantijn Huygens is hij opgenomen in de Muiderkring. Gerard Vossius en Caspar

---

74) Dibon a.w. p. 219.

75) Vgl. Prof. Dr. F. Sassen, *De kwartierlijke hogeschool te Nijmegen*, in : Universiteit en Hogeschool (I) 1955, p. 203.

76) Vgl. *Nieuw Nederl. Biogr. Woordenboek* I kol. 1195. De volledige titel luidt : *Medulla physica breviter et perspicue per theoremata et quaestiones ea continens quae octo Aristotelis de auditu physico libris explicantur.* Dibon a.w. p. 193.

77) Vgl. over van Baerle : *Nieuw Nederl. Biogr. Woordenboek* II kol. 69.

Barlaeus zijn de twee befaamde figuren uit de eerste jaren van het doorluchtig gymnasium van Amsterdam. Ook Vossius bewoog zich door zijn methodologische verhandelingen op wijsgerig terrein ; zijn *De philosophorum sectis* kan zelfs gelden als het eerste handboek van de geschiedenis der oude wijsbegeerte, dat in ons land verscheen [78]).

Bij het tekenen van het eerste wijsgerig onderwijs aan onze thans nog bestaande Rijksuniversiteiten, aan de hogescholen van Franeker en Harderwijk en aan het Athenaeum Illustre van Amsterdam kwam naar voren, hoe Suarez en enige van zijn medebroeders uit de Societeit van Jesus onmiskenbaar in het middelpunt van de belangstelling stonden. Er werden ook namen van andere spaanse en italiaanse philosophen vermeld ; vooral het Paduaans aristotelisme was ook op onze vaderlandse bodem met enige figuren vertegenwoordigd. Maar als men voor of tegen de scholastiek is, komt de naam Suarez gewoonlijk ter sprake. Te onderschrijven valt wat K. Eschweiler zegt [79]): Die Schulphilosophie der Gesellschaft Jesu .... ist das Werkzeug gewesen, womit der neuzeitliche Katholizismus weit über die Grenzen der sogenannten Gegenreformation hinaus erobernde Kraft bewiesen hat. Die Tatsache, dasz diese Philosophie nicht nur auf den Kathedern, die von den Jesuiten selbst besetzt waren, sondern während und nach dem dreiszigjährigen Kriege auf fast allen deutschen und holländischen Lehrstühlen für den philosophischen Schulbetrieb maszgebend gewesen ist, mag prima vista „auffallend genug" erscheinen.

Met de beide boven vaak aangehaalde dissertaties van Dibon en Galama is voor ons land voortreffelijk werk gedaan ; nog lang niet alles is echter onderzocht omtrent de renaissance-philosophie en haar stromingen in Italië en elders en omtrent de scholastiek in de 17e eeuw [80]), om een definitief beeld te hebben en een uitspraak te kunnen wagen over de vraag, hoe het mogelijk werd, dat de spaanse scholastiek in de protestantse landen zulk een invloed kreeg. Van die invloed getuigen zelfs de tegenstromingen, die tegelijkertijd ontstaan, de vermaningen of verwijten, voorzichtige beperkingen of correctieven, waarmee men deze protestantse scholastiek zowel in Duitsland als ten onzent omgeeft. In Duitsland klagen sommigen over Cornelis Martini, één van de hoofdfiguren van de metaphysici-groep te Helmstedt. Johannes Andreas Werdenhagen (1581-1662) noemt die wijsbegeerte van Martini : een kultuur van het echte heidendom, berustend op de zo vaak door Luther verworpen ijdele philosophie en op Aristoteles zelf. Melanchton had al aan die heidense philosophie zijn hart verpand en daarmee die oude ware philosophie der heilige vaders voor niets geacht [81]).

---

78) DIBON a.w. p. 240.

79) K. ESCHWEILER a.w. p. 306.

80) Vgl. B. JANSEN S.J. *Die scholastische Philosophie des 17. Jahrhunderts*, in : Philosophisches Jahrbuch (50) 1937, p. 401-444, en W. HENTRICH S.J. *Gregor von Valencia und die Erneuerung der deutschen Scholastik im 16. Jahrhundert*, in : Philosophia Perennis, Festgabe J. Geyser, Regensburg 1930, Bnd I p. 293-307.

81) J. A. WERDENHAGEN, *Psychologia vera J(acobi) B(oehmii) T(eutonici), XL quaestionibus explicata* etc., Amsterdam 1632, p. 414, 509 en 593, geciteerd bij P. PETERSEN a.w. p. 266.

Daniël Hoffmann (pl.m. 1540-1611) schrijft in een brief aan Johannes Caselius over deze groep: Jesuitarum vestigia tenent, zij drukken de voetstappen der Jezuieten, terwijl de Societeit van Jesus soms spottend *metaphysica societas* genoemd wordt [82]). De metaphysiek wordt door deze tegenstanders gezien als echte duivelsbraad, dat de keuken der hel, de Jezuieten, hebben bereid, om de geur aan de zwakke wereldkinderen van de Academia Julia (Helmstedt) in de neus te laten komen [83]).

Van de ergernis die verwekt werd in ons vaderland doordat sommige philosophie-professoren de opvattingen van scholastieken uit Zuid-Europa volgden, werden reeds enige bewijzen aangehaald, toen over Maccovius gesproken werd. Het verwijt, dat er naar een onmogelijke synthese tussen heidendom en christendom in de protestantse scholastiek gestreefd werd, is toen gemaakt, zoals het thans tot het thomisme gericht wordt. Toen voegde men er nog tegenover de mannen van de reformatie aan toe, dat zij de scholen van de Paus volgden. En dat nog wel in de jeugd van de hervorming. in de eerste eeuw van haar werking.

Verklaringen voor het verschijnsel van zulk een protestantse scholastiek in het algemeen zijn door menigeen beproefd. Enkele duitse auteurs sommen een aantal van dergelijke verklaringspogingen op, die we straks willen nagaan en beoordelen, maar tevoren moet kort worden getekend, hoe de toestand in Duitsland groeide; de toestand in Duitsland is mede bepalend voor ons land.

Melanchton was aanvankelijk met Luther meegegaan in diens afkeer tegenover de universiteiten, waarin hij duivelsburchten op aarde zag [84]). In 1521 staan Paulus en de theologie bij Melanchton nog geheel in de plaats van Aristoteles; hij houdt een felle smaadrede tegen de philosophie en tegen Aristoteles [85]). Maar als hij in 1536 de universiteit van Wittenberg moet hervormen, komt er in de programma's al heel wat philosophie. Physica en ethica moeten volgens zijn bepalingen uit de werken van Aristoteles zelf worden geput; er worden disputationes als oefening ingevoerd, gelijk in de scholastieke opleiding gebruikelijk was [86]). Wel komt de reformatorische signatuur tot uitdrukking doordat op de plaats der wijsgerige of natuurlijke theologie een philologische en de Schriftuurtheologie is getreden [87]). Het aristotelisme was nu voor Melanchton de helderste wijsbegeerte, gemeten aan de van scholastieke toevoegsels gezuiverde dialectiek. Hoewel Melanch-

---

82) Vgl. ERNST LEWALTER, *Spanisch-Jesuitische und Deutsch-Lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*, Hamburg 1935, Ibero-Amerikanisches Institut p. 43, waar verwezen wordt naar DAN. HOFFMANN, *Theses de Deo et Christo*, Magdeburg 1601. Hierover meer bij P. PETERSEN a.w. p. 263. Vgl. ook vele citaten bij EM. WEBER a.w. p. 43.

83) LEWALTER a.w. p. 43. De universiteit van Helmstedt werd gesticht door hertog Heinrich Julius in 1576. Vgl. P. PETERSEN a.w. p. 123.

84) Dr. FR. PAULSEN, *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart*, I Bnd. Veit & Co. Leipzig 1919, p. 191.

85) PAULSEN a.w. p. 193.

86) Programma's, vakken en uurindeling vindt men bij PAULSEN a.w. p. 227, 231 vlg.

87) PAULSEN a.w. p. 219.

ton nooit de gehele Aristoteles grondig bestudeerd heeft, onderging hij toch wetens en willens diens invloed en hij durft zich een *homo peripateticus* noemen [88]).

Over het algemeen wordt in het philosophisch onderwijs aan de protestantse duitse universiteiten de metaphysica nog niet opgenomen. Logica, physica en ethica, waaraan politica werd vastgehecht, waren de tractaten, die men in navolging van Wittenberg doceerde. Aristoteles stond hoog in ere zowel in Strassburg, Leipzig, Jena, Marburg als ook in Frankfurt a.d. Oder, ja tot in Köningsbergen toe [89]). Toen in Helmstedt in 1576 een universiteit door Chytraeus werd ingericht, was dit aanstonds een bolwerk van aristotelisme ; de *vera et antiqua philosophia* werd door enkele leerlingen van Melanchton onderwezen volgens aristotelische boeken. Eén van deze leerlingen was de reeds vermelde Johannes Caselius (1533-1613), een befaamd humanist, die in Italië de herleving der peripatetische wijsbegeerte was gaan bestuderen. Toen Caselius' leerling Cornelius Martini (1568-1621) hier in 1592 professor der logica werd, steeg Aristoteles tot zulk een aanzien, dat vanuit Helmstedt nieuw leven kwam naar de andere universiteiten voor de studie der oude griekse philosophie [90]).

Op het terrein van de logica werd de strijd gestreden tussen volgelingen van Aristoteles en Ramus. Petrus Ramus of Pierre de la Ramée (1515-1572), die „lecteur royal" te Parijs was, in 1562 calvinist werd en kort na de Bartholomeüsnacht vermoord, had bij het verkrijgen zijner magisterstitel de stelling verdedigd : alles wat Aristoteles geleerd heeft, is niet waar. De traditionele indelingen in de rhetorica, die aansloten bij Aristoteles, Cicero en Quintilianus verwerpt hij ; aan de aristotelische logica verwijt hij, dat daarin het gedeelte over de inventio ontbreekt en dat zij te duister is zowel in de leer over de deductie als in die over de inductie. Het is alles bij Aristoteles te abstract algemeen. De scholastieken hebben echter Aristoteles nog veel duisterder gemaakt door dit alles toe te passen op onwerkelijke leerpunten. Daarom stelt Ramus nieuwe logische oefeningen voor : logica en dialectica is voor hem hetzelfde en metaphysica verschilt eigenlijk nauwelijks daarvan [91]). Tot op zekere hoogte wil ook Ramus aristotelicus zijn ; hij bedoelt Aristoteles te zuiveren, en met een rijkdom aan voorbeelden uit dichters en redenaars in een aan leerlingen meer aangepaste rangschikking de stof der logica voor te dragen. Als hij in 1568 in Duitsland rondreist, wantrouwen verschillenden wel zijn philosophie, maar wordt hij toch door anderen als medestander van Melanchtons oriëntatie beschouwd. Slechts weinig universiteiten bleven geheel van het ramisme bevrijd. In Gieszen was zelfs Christian Scheibler (1589-1653), de „protestantse Suarez", die na de echte Suarez door Gisbert Voetius warm aan zijn theologiestudenten werd aan-

---

88) *Corpus Reformatorum*, ed. Bretschneider III p. 383, aangehaald door P. PETERSEN a.w. p. 106.

89) P. PETERSEN a.w. p. 118-122.

90) P. PETERSEN a.w. p. 123.

91) Citaten uit Ramus' werken en verwijzingen naar de uitgave van Piscator, Bisterfeld en Talaeus bij P. PETERSEN a.w. p. 127-130.

bevolen, in de logica althans ramist [92]). Maar de eenzijdige instelling op rhetorica en logica van de ramistische philosophie wekte verzet. B. Keckermann (1571-1609), professor te Heidelberg en Rostock, spreekt uit wat vele protestantse wijsgeren aan het ramisme verweten : er is een gebrek aan metaphysica, aan een dieper ingaan op de wijsgerige vraagstukken [93]). Dat werd met name ondervonden wanneer het er over ging geloof en weten in hun onderlinge verhouding te zien. Vanuit de theologische faculteit werd dit probleem het eerst benaderd, maar weldra begon men ook vanuit philosophenkringen hierover te schrijven. Nicolaus Taurellus (1547-1606) worstelt met deze vraag ; hoewel hij ernstige kritiek op Aristoteles uitoefent, wil hij toch Aristoteles met name ook om zijn metaphysiek hoger achten dan al diens uitleggers [94]). Aristotelisme en de openbaring van de H. Schrift, volgens aristotelische methode gesystematiseerd, vindt hij de beste wapens ter verdediging van een echt christelijke leer. Honderd jaar later zal Leibniz aan de denkkracht van Taurellus, door hem de Scaliger der duitsers genoemd, nog een eresaluut brengen [95]).

De waardering voor de metaphysica vanwege een redelijke fundering der waarheden van Gods bestaan, van de onsterfelijkheid der ziel, vanwege een beter begrip der rechtvaardigmaking en der Christologie, en vanwege de bestrijding der dwalingen, verbreidt zich steeds meer op het einde der 16e eeuw aan de duitse universiteiten. Zodanig is het milieu, waarin de werken der iberische vernieuwers van de scholastiek en met name de *Disputationes metaphysicae* van Fr. Suarez bekend worden. Duitsland lag open genoeg voor de import van spaanse boeken : sinds het midden der 16e eeuw was Lyon de hoofdstapelplaats, Antwerpen en Keulen waren gewichtige buitenfilialen van deze litteratuur. Toen men bekend geraakte met de denkenergie, die in de spaanse folianten lag opgestapeld, bleken de elementaire leerboeken van Melanchton te mager om de weg daarvoor te versperren [96]). Toch wordt de spaanse scholastiek geen alleenheerseres : er is, met name in Altdorf, ook een richting die liever op Aristoteles zelf wil teruggaan.

Ook na de tekening van dit milieu blijft de vraag klemmen, hoe het toch verklaarbaar is, dat aanzienlijke figuren uit de reformatie in Duitsland naar spaanse scholastieken grijpen, naar enige Dominicanen, naar Suarez en andere Jezuieten, om in hun kring de studie der metaphysica te verlevendigen. Gelijk reeds boven werd aangekondigd, willen we die pogingen tot nadere verklaring, die sommigen hebben beproefd, en die o.a. door Lewalter [97]) worden opgesomd en beoordeeld, kort bespreken.

---

92) PETERSEN a.w. p. 135 en 289 ; ESCHWEILER a.w. p. 295.

93) EM. WEBER a.w. p. 25. De Leidse professor Fr. Burgersdijk acht Keckermann de meest markante der vernieuwers, die in de logica op een ramistische methode de oude aristotelische stof wisten te behandelen. Vgl. DIBON a.w. p. 50. De *Praecognita logica* van Keckermann werden door Gisb. Voetius zeer hoog gewaardeerd. DUKER a.w. I p. 52.

94) PETERSEN a.w. p. 225.

95) FELLER, *Otium Hannover. seu Miscellanea Leibnitiana*, p. 141, geciteerd door PETERSEN a.w. p. 258.

96) ESCHWEILER a.w. p. 265.

97) LEWALTER a.w. p. 8-18.

Een eerste groep geeft als verklaring, dat die reformatoren de scholastieken, en met name de Jezuieten, wel moesten bestuderen om hen te kunnen bestrijden. Georgius Hornius, die in 1668 de *Idea politica* van Fr. Burgersdijk met aantekeningen voorzien te Leiden uitgaf [98]), schreef in een eveneens te Leiden uitgegeven (1665) *Historiae philosophiae libri septem* (c. 15), dat veel rechtgelovigen (protestanten) om geen andere reden de aristotelische philosophie beoefenen dan omdat zij zien anders niet met de Jezuieten te kunnen disputeren [99]). Het euvel dat men bestrijden wilde, zou zich dus juist door die bestrijding hebben genesteld: die scholastieke muggenzifterij en barbaarsheid (*nugae, barbaries scholastica*) en deze schoolvossenphilosophie, zoals vele humanistische reformatoren haar noemden, zou juist op de protestantse universiteiten burgerrecht verkregen hebben doordat men haar bestreed. Het blijkt echter, dat deze protestantse scholastiek niet ter bestrijding van de metaphysica der katholieken wordt aangewend, zoals E. Troeltsch opmerkt. En bovendien was men al tot behandeling der metaphysica gekomen op de universiteiten van Altdorf, Helmstedt en Wittenberg, gelijk boven werd uiteengezet, vooraleer de spaanse boeken verschenen [100]). Het polemisch element biedt niet de eigenlijke verklaring.

Daartoe wijst Troeltsch zelf op de technische bruikbaarheid dezer systematische scholastiek; hij ziet daarin een dienstige apparatuur voor alle wetenschapsbeoefening, en meent dat in die nieuw-scholastiek wel geen hoge speculatie wordt beoefend, maar dat deze schematiserende ontologie het oerschema levert voor alle schema's en derhalve een ongelofelijk handige wetenschap is. Daarbij komt dan nog, vervolgt Troeltsch, de machtige werking der nieuwe Jezuietenphilosophie, omdat zij het oude thomisme elegant gemoderniseerd heeft en tot een licht bevattelijk grondbestanddeel van een studiecursus omgewerkt. — Deze woorden van de kultuurphilosoof Troeltsch doen niet vermoeden, dat hij de werken van Suarez en de Conimbricensen vaak ter hand heeft genomen. Men krijgt de indruk, dat hij in die *Disputationes metaphysicae* en andere folianten litterair opgemaakte handboeken voor beginnelingen ziet. Wie deze werken slechts enige keren geconsulteerd heeft, komt wel tot een andere opvatting. Het verschijnsel van de waardering der metaphysiek is rond het begin der 17e eeuw ook niet zo kortstondig als de genoemde auteur het doet voorkomen: in de duitse wijsbegeerte beleeft zij een „opgang" (?) naar Chr. Wolff (1679-1754) en zal zeker nog anderhalve eeuw lang van zich doen spreken. Leibniz is uit haar voortgekomen [101]). Hoe nuttige diensten deze spaanse metaphysiek ook kan bewijzen, het is toch niet alleen pragmatisme, waarmee de duitse en nederlandse universiteitsprofessoren zich naar de spaanse Jezuieten keren.

---

[98]) Vgl. DIBON a.w. p. 124.

[99]) Vgl. ESCHWEILER a.w. p. 301, waar nog andere citaten van gelijke strekking worden gegeven, evenals bij LEWALTER a.w. p. 9.

[100]) E. TROELTSCH, *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchton*, Göttingen 1891, p. 98 en vlg., aangehaald door LEWALTER a.w. p. 13 en door EM. WEBER a.w. p. 8.

[101]) EM. WEBER a.w. p. 3 wijst op verschillende echt scholastieke termen bij Leibniz: potentia obedientialis, persona est suppositum intellegens.

Er zijn ook enige verklaringsgronden aangevoerd, die duidelijke sporen dragen van een a-priori-systeem, waarin de feiten moeten worden gewrongen. Wilhelm Gasz, die de geschiedenis der protestantse dogmatiek beschreef, meent op een innerlijke noodzakelijkheid van hegeliaanse signatuur te moeten wijzen in de ontwikkelingswet van het protestantisme. Een toevallige „Anstosz" in de tijd heeft volgens hem er toe geleid, dat het protestantisme een deel van zijn eigen bestemming aan de philosophie ging toevertrouwen. Niet opgehelderd wordt in deze woorden, waarom juist Suarez' oeuvre door de handen van protestanten wordt verder gedragen [102]).

Van katholieke zijde viel een dergelijk van systeemgeest doortrokken betoog te vernemen van de toenmalige privaatdocent te Bonn Dr Karl Eschweiler, wiens bijdrage over de philosophie der spaanse laat-scholastiek op de duitse universiteiten der 17e eeuw reeds enige malen werd aangehaald. Volgens deze auteur is de invloed van Suarez en van zijn leerlingen Hurtado de Mendoza, Arriaga en Oviedo op de duitse en nederlandse universiteiten toe te schrijven aan geestelijke affiniteit. Hoe opvallend het verschijnsel van die invloed op het eerste gezicht ook is, het is in de grond even opvallend maar ook even natuurlijk als het feit, dat gelijktijdig of kort daarna de hoge kerken van de baksteengothiek tot aan de Oostzeekust toe worden opgesmukt met de meest pompeuze baroksiersels. Het practisch intellectualisme der Jezuieten met zijn metaphysiek van wezensbegrippen, — dat de auteur plaatst tegenover het zuiver theoretisch intellectualisme van S. Thomas — zou juist door zijn maat-houden geëigend zijn grondplan en regel te worden van die laatste kontinentaal-europese denkstijl, vooraleer dit denken in het bonte spel van antithetische privaatsystemen uiteen viel. Eschweiler kiest hiervoor de naam van barokscholastiek, in welke benaming hij geen oordeel wil uitspreken over de waarheidswaarde van deze aldus genoemde doctrien [103]). Juist dus in zover Suarez *niet* thomistisch is, zou hij door verwantschap antwoord hebben gegeven op de wijsgerig te funderen levensvragen van het protestantisme. Als bewijzen voor zijn stelling haalt de schrijver twee voorbeelden van promotiestellingen aan, van Leibniz (1646-1716) en van Hermann Conring (1606-1681). Deze laatste studeerde in Helmstedt onder C. Martini en Hornejus, promoveerde in 1629 te Leiden onder Burgersdijk en doceerde vanaf 1632 in Helmstedt. De samenvatting van zijn doctrien levert het reeds bekende beeld op, dat voor- en tegenstanders van allerlei meningen uit Suarez en Pereyra worden geciteerd, en dat de verdedigde leer aan Suarez ontleend wordt. Zabarella wordt ook nog met instemming door Conring vermeld en ook S. Thomas, maar zoals de Conimbricensen hem aanhalen. Eschweiler kan niet verzwijgen, dat diezelfde Conring in de „politieke" strijd heftig tegen de Jezuieten te velde trok en zich ver buiten de grenzen van de toen veelvuldig geuite protestantse Jezuietenvrees liet meevoeren [104]). De affiniteit in de denkstijl van de barokperiode

---

102) LEWALTER a.w. p. 11, die verwijst naar W. GASZ, *Geschichte der protestantischen Dogmatik*, Berlin 1854, Bnd. I p. 179. Vgl. EM. WEBER a.w. p. 2.

103) ESCHWEILER a.w. p. 307.

104) ESCHWEILER a.w. p. 309.

was dus wel zeer schraal. Hier wordt met een woord, dat een „trouvaille" lijkt, wel erg veel vereenvoudigd. Het predicaat thomisme en vooral neothomisme laat volgens sommige auteurs minder nuanceringen toe dan anderen daarin aanvaarden; nog moeilijker valt er overeenstemming te bereiken, wanneer èn het duits-nederlands protestantisme èn een spaans-scholastieke visie met een zeer vage naam van een bouwstijl onder één noemer worden gebracht. De keuze ging bij de professoren te Helmstedt, Wittenberg, Leiden en Franeker niet tussen S. Thomas en Suarez; het ging er allereerst om, of in de facultas artium de wijsgerige propedeuse voor theologen, juristen en medici al of niet metaphysiek moest insluiten.

Het verlangen naar deze verdiepte blik, een verlangen dat verlevendigd werd door de polemieken niet zozeer met de Jezuieten maar veeleer binnen het protestantisme zelf, vooral tussen Tübingen en Gieszen, is volgens E. Weber[105]) een beslissende factor voor het hier besproken verschijnsel. De disputen over de twee naturen in Christus, over zijn alomtegenwoordigheid en de *communicatio idiomatum* maakten een wijsgerig begrippenapparaat over *esse* en over de *divisiones* en *affectiones entis* dringend nodig. Volgens Weber is het dus niet de behoefte aan een gemakkelijk hanteerbaar schematisme, die Troeltsch aangaf, maar de drang naar verdieping en vernieuwing der oude problemen, die weer naar de metaphysiek doet grijpen. Met zulk een motivering wordt door deze auteur ongetwijfeld een historisch verantwoorde grond aangegeven. Als hij echter zegt, dat de protestantse professoren de grondigheid der middeleeuwen wilden verbinden met de humanistische elegantie en dat hiervoor de italianen Zabarella en Scaliger meer hebben betekend dan de spanjaarden, brengt hij niet tot klaarheid, waarom naast die aristotelische Paduanen toch de spaanse laat-scholastieken met hun boeken zulk een overwegende rol vervulden in de groei der protestantse scholastiek. Dit eigenaardig bondgenootschap tussen „protestantische Schulgelehrsamkeit und katholische Neuscholastik" wordt juist door Petersen onderstreept in zijn zeer uitvoerige reeds dikwijls aangehaalde studie. Wel blijkt deze schrijver de verschilpunten tussen S. Thomas en Suarez niet al te zeer te kunnen onderscheiden; sterke nadruk legt hij evenals Troeltsch op de technische bruikbaarheid van Suarez' philosophie voor het schoolgebruik. Suarez' boeken kwamen door hun rijke eruditie met de vermelding van zoveel schrijvers en meningen tegemoet aan de toenmaals gangbare methode der polyhistorie met haar verzamelingen van *loci*. Maar veel gewichtiger acht Petersen toch, dat de *Disputationes metaphysicae* ook met hun brede gevariëerde inhoud helder en vlot geschreven waren en ook in de systematisering het juiste midden hielden. Verder deelde hij met de Aquinaat die voorzichtigheid in het kiezen van zijn leerstellingen, een voorzichtigheid die haar gaven aan philosophie en theologie met wijsheid verdeelt om niemand te krenken[106]).

---

105) EM. WEBER a.w. p. 10. Op p. 39 geeft de auteur aan, hoeveel keren enige scholastieke schrijvers door Jac. Martini geciteerd worden: S. Thomas 110, Suarez 67, Fonseca 40 maal enz.

106) PETERSEN a.w. p. 288 en 294.

Na deze opsomming van verschillende pogingen tot verklaring volgen thans enkele slotconclusies, die Lewalter en anderen voorleggen [107]).

Vooreerst dient te worden aangestipt, dat het theologische interessen zijn, die de wending naar de metaphysiek op de duitse en nederlandse universiteiten sterk beïnvloeden. De theologische vraagstukken uit de Christologie eisen een verdieping van verscheidene metaphysische inzichten. Hoezeer ook opvalt, dat menige auteur daartoe langs Suarez en de spaanse Jezuieten naar Aristoteles als bron wil komen, er mag toch niet uit het oog worden verloren, dat er steeds anderen zijn — in Duitsland vooral in Altdorf — die met de Paduaanse school nog onmiddellijker op Aristoteles willen teruggaan; de genoemde Paduanen spelen daarbij slechts enigermate een bemiddelaarsrol [108]). Vervolgens valt te noteren, dat men in die spaanse scholastiek verwantschap vond met het humanisme. Onder de eerste reformatoren waren er velen in de greep van het humanisme geraakt; mede daardoor hadden zij een afkeer gekregen van de taal en de vraagstukken der laatnominalistische scholastiek.

De Dominicaan Franciscus de Vittoria (1486-1546) heeft de scholastieke traditie met humanisme trachten te verbinden [109]). Dank zij hem en vele van zijn volgelingen wordt de spaanse scholastiek een humanistische scholastiek. Aan de voorhumanistische schooltraditie verweet het humanisme het onelegante „barbaarse" latijn *(barbaries scholastica)*, de „sophistische" redeneringen waarin alle rhetorische vorm werd miskend, en het afsluiten van het zelfstandig kennisnemen der bronnen door de compendia en het gezag der autoriteiten in de „school". In zijn werken tracht de Vittoria tegemoet te komen aan deze bezwaren en tevens de goede eigenschappen van de hoogscholastiek te bewaren. De leidende gedachten van Vittoria's vernieuwingspogingen waren : zelfbezinning van de scholastiek op de eigen aard van haar bronnen, verbinding van de humanistische vorm met scholastieke inhoud, kritische geest, terugkeer tot de bronnen en een meer soliede leer door afwending van het nominalisme en aansluiting aan S. Thomas, wiens Summa theologica de Sententiae-boeken van Petrus Lombardus bij de lessen verving, en ten slotte een zelfstandige oplossing voor de nieuw-gerezen vraagstukken. Deze toeleg van Vittoria was allereerst bedoeld als een hervorming der theologie, maar vanwege de verbinding tussen theologie en philosophische speculatie, moest dit ook een hervorming der wijsbegeerte bewerkstelligen [110]).

---

107) LEWALTER a.w. p. 19.

108) Dit werd reeds door EM. WEBER a.w. p. 17 opgemerkt.

109) Verwijzingen naar enige getuigenissen bij LEWALTER a.w. p. 22. Vgl. Dr. M. GRABMANN, *Die Disputationes metaphysicae des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung,* in : P. Franz Suarez S.J. Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag (25 Sept. 1917) von K. Six S.J., Dr. M. Grabmann, F. Hatheyer S.J., A. Inanen S.J., J. Biederlack S.J., Innsbruck 1917, p. 30. Hetzelfde artikel, enigszins uitgebreid, in : M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben,* München 1926, Bnd. I, p. 525-560.

110) Aldus W. HENTRICH S.J., *Gregor von Valencia und die Erneuerung der deutschen Scholastik im 16. Jahrhundert,* in : Philosophia Perennis, Festgabe J. Geyser, Regensburg 1930, Bnd. I, p. 294, 306 en 307. De commentaren van Gregorius van Valencia hebben ook een beduidend aandeel gehad op de vernieuwing der duitse scholastiek in de 16e eeuw. Hij

Franciscus de Vittoria had leerlingen aan de universiteit van Salamanca, die dit renouveau voortzetten: Dominicus Soto O.P. (1492-1560) is een der voornaamste, en van deze Soto is Franciscus Toledo S.J. (Toletus) wederom discipel.

In de metaphysica-tractaten, die nu gaan ontstaan, in die van Fonseca en Suarez met name, is in vergelijking met de daaraan voorafgaande, een opvallend verschil in de wijze van behandeling. Terwijl de vroegere tractaten op de manier der Summae kwestie na kwestie als les of voorlezing behandelden, die werd afgesloten door een conclusie, ziet men nu een doorlopend, voor lezing bestemd boek verschijnen. Paraphrase van de griekse tekst van Aristoteles en zakelijke behandeling *(commentarium* en *quaestio)* gaan hier samen. Op de wijze der humanisten wordt soms zelfs vooraf het ,,ingenium Aristotelis'' beschouwd, zoals elders over het ,,ingenium Ciceronis, Homeri'' werd geschreven. De litteraire vorm van Aristoteles werd geclassificeerd, een bibliographie werd opgenomen, een geschiedenis werd geschetst, hoe zijn geschriften waren overgeleverd, en de rijen vóór- en tegenstanders van verschillende meningen werden gegroepeerd. Dr Grabmann merkt voor Suarez op, dat hij staat onder invloed van een richting, die een positief-historische fundering wil geven aan de scholastieke speculatie [111]). Deze methode leidde tot een eclecticisme; men voelt zich veel minder gebonden aan één auteur dan in het geval waar alle gewicht wordt gelegd op het verklaren en volgen van een algemeen erkend handboek. Suarez' werk is dan ook niet zozeer een commentaar op Aristoteles' metaphysiek als wel een eigen behandeling der metaphysieke vraagstukken. Fonseca is *,,ad fontes''* gegaan met zijn *Commentaria in libros metaphysicorum Aristotelis Stagiritae* (1577); — is dan eenmaal de *littera Aristotelis* opgehelderd, dan wil Suarez voldoen aan die andere humanistische leuze *,,ad res ipsas''* [112]). De *Epitomae*, de samenvattingen van wijsgerige tractaten, die in de loop der 16e eeuw — o.a. door Melanchton zelf — waren uitgegeven, hadden de studerenden van de *fontes* weggetrokken. Klachten worden vernomen, dat de boeken van Plato en Aristoteles naar de bibliotheken verbannen zijn en dat men alleen maar handboeken onder de ogen krijgt; deze klachten worden zowel in Strassburg als in Leiden gehoord. De Strassburger philosoof Hawenreuter zegt (1594), dat sommigen liever van de beekjes dan van de bronnen proeven; anderen die wel tot de bronnen geraken, letten er niet op, dat zij daarbij alleen met de nodige eruditie te werk kunnen gaan [113]).

Toen men aan enige universiteiten vanwege theologische motieven weer

---

onderscheidt scherp philosophie en theologie. Zijn werk vormt een overgang tussen de middeleeuwse *Summae* en de *Disputationes metaphysicae* van Suarez. Hij wordt ook door enige protestantse theologen van Duitsland hoog geschat.

[111]) Vgl. Dr. M. GRABMANN a.w. p. 38 waar al de door Suarez geciteerde auteurs worden vermeld.

[112]) Vgl. SUAREZ, *Disput. Metaph.* disp. 2 (in initio) . . . a textus Aristotelis prolixa explicatione abstinendum duximus, *resque ipsas*, in quibus haec sapientia versatur, eo doctrinae ordine ac dicendi ratione, quae ipsis magis consentanea sit, contemplari. Ed. Vivès, Parisiis 1877, tom. 25, p. 64.

[113]) PETERSEN a.w. p. 142 noot 1; over Leiden werd vroeger reeds gesproken.

verlangde naar metaphysiek en daarmee naar de grootmeester der metaphysiek Aristoteles, wiens logica, physica en ethica met de politica nog steeds in de compendia het onderwijs beheersten, begreep men dat een teruggaan alleen *ad fontes* wel philologen maar geen metaphysici kon kweken. Ging men echter alleen *ad res ipsas*, dan bleef Aristoteles zelf nog onbekend. De Altdorfer richting kiest het eerste en ziet daarbij op naar de italianen Zabarella en Scaliger; in Helmstedt slaat men de andere richting in en grijpt naar spaanse voorbeelden. Hierdoor wordt verklaarbaar, dat Hartnacks *Anweisender Bibliothecarius* op het einde der 17e eeuw twee soorten metaphysiek, naast die van Cartesius, vermelden kan: van de scholastieken en van Aristoteles [114]), en dat Jak. Brucker in latere dagen de *genuini aristotelici*, de echte, prijzend onderscheidt van de *scholastici aristotelici* [115]).

Ook al hebben dan verschillende docenten leerpunten uit de spaanse scholastiek of uit de italiaanse herleving van Aristoteles overgenomen, en al is er enig humanisme daarmee verbonden gegaan, velen blijven toch verwijten richten tegen de taal van deze wetenschap, tegen het scholastiekenlatijn, dat humanistisch gevormde oren kwetst. De Wittenberger professor Salomon Geszner wijst op bronnen, waaruit men een zuiverder latijn kan putten [116]). Bij Cicero, Seneca, Gellius, Macrobius en Plinius zijn genoeg woorden te vinden, meent hij, om die entitates, realitates, formalitates, haecceitates, en dat formaliter en conceptibiliter te vermijden [117]). Arnisaeus, een medestander van Corn. Martini, geeft toe, dat de scholastieken „barbare" over de essentia spreken, maar Reid, de schotse logica-professor te Rostock, die tegenstander van Martini was, denkt er „barbare" over, zegt hij [118]). Als men uit Cicero en Seneca geen betere woorden kan halen voor die begrippen, dan moet men de scholastieke woorden maar gebruiken, is de opvatting. Aldus is menig onklassiek woord ook in de protestantse scholastiek opgenomen. Het scotistische haecceitas heeft nauwelijks genade kunnen vinden; men stond ook afwijzend tegenover de doctrine achter dit woord, maar entitas, quidditas, realiter en formaliter waren niet uit te schakelen noch te vervangen. Martini, Arnisaeus en zoveel anderen waren humanisten, maar zij hadden al spoedig de hoop opgegeven een metaphysica in het latijn van Cicero, Seneca en Gellius te vinden. Men verzoende zich met de taal der spaanse

---

114) DAN. HARTNACK, *Anweisender Bibliothecarius*, Stockholm und Hannover, 1690, p. 126. Vgl. LEWALTER a.w. p. 33. Volgens Hartnack kan metaphysica niet veel anders geven dan een philosophisch woordenboek. PETERSEN a.w. p. 326.

115) JAK. BRUCKER, *Historia critica philosophiae* 1742, vgl. LEWALTER a.w. p. 33 en PETERSEN a.w. p. 420-422. Er zijn in de eerste helft der 17e eeuw nog vele andere vruchtbare scholastieke auteurs aan te wijzen onder de Servieten, Carmelieten, Augustijnen en ook andere Jezuieten zoals de spanjaarden Hurtado de Mendoza, Arriaga en Oviedo, die in velerlei kwesties eigen wegen gaan, ook al zijn sommigen afhankelijk van Suarez. Vgl. B. JANSEN S.J., *Die scholastische Philosophie des 17. Jahrhunderts*, in: Philosophisches Jahrbuch (50) 1937, p. 401-444.

116) PETERSEN a.w. p. 295.

117) EM. WEBER a.w. p. 46 vermeldt, dat ook protestanten zulke „Wortungeheuer" als praeceptoreitas, discupuleitas vormen.

118) PETERSEN a.w. p. 290, LEWALTER a.w. p. 39.

scholastiek, die een poging deed om aan de humanistische wensen niet geheel voorbij te gaan.

De onkritische afschuw tegen de scholastiek was rond het begin der 17e eeuw bij velen verdwenen; men had leren onderscheiden tussen een goed gebruik en een misbruik van het disputeren. Men verlangde naar een natuurlijke theologie, die aan de geloofstheologie haar diensten kon bewijzen; daarvoor moest men speculeren over de algemene zijnsattributen, waarin we iets van Gods natuur en van zijn eigenschappen met het verstand leren kennen, zo schreven o.a. Fromm en Jac. Martini [119]). De bodem was reeds aldus bereid, toen de werken van Fonseca en Suarez verschenen. Zo wordt enigszins verklaard, hoe men op de lutherse universiteiten van Helmstedt, Wittenberg, Jena, Leipzig, Gieszen, Tübingen en Rostock en op de calvinistische universiteiten ten onzent naar de metaphysica boeken van de zuid-europese scholastieken, met name naar die der iberische Jezuieten kon grijpen.

Deze laat-scholastieke metaphysica heeft op de protestantse dogmatiek diep ingewerkt. In het duitse taalgebied werd reeds een halve eeuw geleden gepoogd de „verderfelijke" invloed van die metaphysica op de hervormde theologie aan te wijzen. Ernst Weber [120]) schreef, dat de metaphysiek op zich alleen maar termen levert, die echter een gevaarlijke smokkelwaar in zich bergen; in deze termen breekt overal een totaalbeeld der werkelijkheid door, dat zijn onevangelisch karakter verraadt. Het oorspronkelijk reformatorisch inzicht is wel nooit geheel en al verdrongen, maar het is toch tot een innerlijke worsteling moeten komen, omdat die metaphysica steeds heimelijk onder zulke verschillende vormen haar werk deed. Wie zou willen beweren, dat de theologie bij deze worsteling geen nederlaag leed? Het kost moeite de evangelische geloofsinhoud uit de scholastieke geloofsformules los te wikkelen. Het onevangelische is juist dat griekse denken van de Stageriet, met zoveel andere gedachten bont vermengd, dat als gistend element aan de evangelische theologie werd toegevoegd, en dat aan de gedachten-oriëntatie der 17e eeuw voor de argeloze toeschouwer aantrekkelijke vormen geeft. Aldus schreef de geciteerde auteur over de invloed der protestantse schoolphilosophie op de orthodox-lutherse dogmatiek.

Evenals vaker gebeurd is, worden ook hier verwijten geuit over een ongeoorloofde synthese tussen Aristoteles en het evangelie. De nog steeds voortdurende poging in het protestantse kamp om zich van scholastieke invloeden te bevrijden wordt onzerzijds niet zonder interesse gade geslagen.

Nijmegen H. ROBBERS, S.J.

---

119) PETERSEN a.w. p. 332. FROMM in: *Gnostologia*, p. 54 en vlg. JAC. MARTINI in: *Vernunftspiegel* 1613, p. 582.

120) ERNST WEBER, *Der Einflusz der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik*, Leipzig 1908, p. 145. Vgl. verder PAUL ALTHAUS, *Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik*, Leipzig 1914, en JOS. BOHATEC, *Die kartesianische Scholastik in der Philosophie und reformierten Dogmatik des 17. Jahrhunderts*, Leipzig 1912; Vgl. PETERSEN a.w. p. 333.

SUMMARY

The fact that in the 17th century at Protestant universities of Germany and Holland a scholastic philosophy was taught, even a philosophy directly linked to the figures of Spanish Jesuits like Suarez and Toletus and to the Conimbricenses, often has caused astonishment. The data for the first part of that century about the universities in the United Provinces, which regard this fact, are brought together in the first part of the preceding article especially with reference to some dissertations, recently published.

In the philosophic teaching during the first three quarters of the century that the universities existed in this country (1575-1650), it appears that on the whole Aristotelism was followed faithfully, while usually the doctrines and opinions of the Iberic Jesuits were highly esteemed. In our country this orientation was influenced from Germany; in Germany itself the appreciation of Aristotelism at some universities grew from the influence of the Paduan group.

In the second part of this article various explanations of this fact are examined. This revival of scholastic philosophy at the Protestant universities cannot be explained by the supposition that Protestants cultivated Scholasticism merely to prepare themselves for the controversy with Catholics, nor because Suarez had procured such a handy pattern for schemes. There were many who felt the need for a rational elaboration of the dogmatic truths; a natural theology was wanted too. In humanistic circles they wished to go back to the sources and strove for wide-ranging erudition. Therefore they returned to Aristotle, some following the Paduan school, others while using the editions of the Spaniards who not only reproduced Aristotle's text, but also dealt with the questions in a critical way, while offering rich material from other authors. A reaction in reformational circles did not fail to come about.

HET DESIDERIUM NATURALE VIDENDI DEUM

Inleiding

Terwijl het adagium van AUGUSTINUS: „Irrequietum est cor nostrum Domine, donec requiescat in te" zich in een universele instemming mag verheugen, is de thomistische uitspraak: „homini insitum est desiderium naturale videndi Deum" voor velen een twistappel geworden [1]).

De „onrust van het hart" is een zo breed en algemeen begrip — evenals „le coeur" van Pascal —, dat tegenstellingen er zich vrij in kunnen bewegen. En de „rust in God" is een even onbepaald begrip, dat insgelijks voor verschillende interpretaties vatbaar is.

Anderzijds hebben zowel de notie van „desiderium naturale" als die van „visio Dei" een scherp afgelijnde metafysisiche betekenis, en alhoewel zij hun ontstaan aan de diepe bewogenheid van de mystieke ervaring hebben te danken, toch vormen zij rechtstreeks een intelligibele definitie, die in haar eenzinnigheid geen tegenstellingen meer toelaat.

De thomistische stelling kan dus gemakkelijk worden tegengesproken en aangevallen; zij is namelijk een „stelling", iets, dat zich duidelijk in het landschap aftekent, en waartegen men storm kan lopen. Ze bevat overigens een aporie, die, voor wie niet helemaal denkt zoals THOMAS, onmiddellijk moet opvallen. Indien het „videre Deum", de Godsschouwing of de eigenlijke visio beatifica betekent — en hierover kan er geen twijfel bestaan [2]) —, hoe kan er dan bij de mens een *natuurlijk* verlangen worden

---

[1]) De voornaamste teksten betreffende het Desiderium naturale videndi Deum zijn: *In II Sent.* d. 23, q. 2, a. 1; d. 29, q. 1, a. 1; d. 33, q. 2, a. 2; *In III Sent.* d. 23, q. 1, a. 4, sol. 3; d. 27, q. 2, a. 2; *In IV Sent.* d. 49, q. 1, a. 1; ibid. a. 3; *In Boetium De Trinitate*, q. 6, a. 3; q. 6, a. 4; *Quodl. VII*, q. 1, a. 1; *Quodl. X*. q. 8, a. unic; *De Veritate*, q. 8, a. 1; q. 14, a. 2; q. 18, a. 1; q. 18, a. 2; q. 27 (de gratia): *Summa contra Gentiles* III, cc. 25, 48, 49, 50, 51, 147; *Summa theologica*, I, q. 12, a. 1; q. 12, a. 4; q. 23, a. 1; q. 56, a. 3; 62, 1; 88, 2; 1/II, q. 61, 1; 62, 3; qq. 109-112 (de gratia); *De Virt.* a. 18; *De spir. creat.* a. 10; *Comp. theol.* cc. 104, 105, 106.

[2]) In de teksten over de mogelijkheid van de Godsbeschouwing polemiseert THOMAS op de eerste plaats van uit het geloofsmotief tegen twee stellingen, die hij beslist voor ketters houdt:

1. Sommigen beweerden, dat de eeuwige zaligheid bestaat in de beschouwing, niet van Gods essentie maar alleen van een „fulgor Dei". Over de identiteit van deze ketters tastte reeds JOANNES A S. THOMA in het duister (cfr. *Cursus theologicus*, Disp. XII, a. 1, 1). ALPHONSUS A CASTRO na BERNARDUS (Ep. 109) noemde ABAELARDUS, maar dit wordt door JOANNES A S. THOMA tegengesproken. De Armeniërs leerden, dat de gelukzaligen slechts een goddelijke uitstraling aanschouwen. Cfr. *In Mt* c. 5, ad v. 8 (n. 434): „aliqua refulgentia vel claritas". — *Ver.* 8, 1: „fulgor"; — *In IV Sent.* 49, 2, 1: „fulgor, radius".

gevonden, naar iets, wat volgens THOMAS essentieel *bovennatuurlijk* is? En ten tweede, hoe heeft THOMAS zelf deze tegenstelling niet ingezien, hij, die aan onze natuurlijke kennis van God zulke enge perken stelt? Hoe kan hij schrijven en steeds herhalen: „inest homini desiderium naturale videndi Deum" en vaak in dezelfde werken: „Vita autem aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae, quia etiam excedit cognitionem et desiderium eius"? [3]).

De meeste commentatoren hebben de moeilijkheid willen oplossen, door het „naturale" te verzachten, of eenvoudig te negeren. Ze verlaten de duidelijke uitspraak van THOMAS en vervangen ze door een of andere psychologische theorie. Het natuurlijk verlangen wordt dan een voorwaardelijk, een ondoeltreffend verlangen, of een eliciete streving, of zelfs een velleitas. Brocardus MEIJER citeert, alleen voor de nieuwere tijd, een zestigtal interpretaties, die hij in vier hoofdgroepen zo goed het gaat tracht in te delen [4]).

Naar onze mening heeft CAJETANUS de weg getoond naar een werkelijk

---

Cfr. *Cg.* III. 54. „Rationes quibus videtur probari quod Deus non possit videri per essentiam, et solutiones earum".

2. Anderen, diegenen nl., die GILSON tot het „augustinisme avicennisant" rekent, en waartoe WILLEM VAN AUVERGNE behoorde (Et. GILSON, *Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin*, AHDLMA, 1 1926, 6-127) huldigden de neoplatonische opvatting van AVICENNA: de menselijke ziel is geschapen, niet rechtstreeks door God, maar door het éne op zichzelf-bestaande intellectus agens, het laagste onder de geestelijke wezens (intelligentiae separatae). Door de wet van de terugkeer streeft de ziel naar de vereniging met deze geest. In deze vereniging met een lagere, geschapen geest zou dus het opperste geluk van de mens bestaan. Dit is echter tegen het geloof, volgens hetwelk de beatitudo bestaat in de Visio Dei. Overigens, de mens werd niet door een lagere geestelijke zelfstandigheid maar *onmiddellijk* door God geschapen, zodat hij ook volgens de wet van de terugkeer of de conversio zich onmiddellijk met God moet kunnen verenigen. (Cfr. *Cg* III, c. 25; *Quodl.* X, a. 8; *In IV Sent.* d. 49, q. 2, a. 1; *S. th.* 1, q. 12, a. 1; 1/II, q. 3, a. 7; *Cr. sp.*, a. 10 etc.

Volgens 2/II qu. 8, a. 7 is het „donum intellectus", waardoor we op aarde in het licht van de genade begrijpen, dat God boven elk begrip is verheven, als een onvolmaakte „Visio Dei", die ons voorbereidt op de visio „per quam videtur Dei essentia".

„Hoc est quod Rom. 6, 23 dicitur: ‚Gratia Dei vita aeterna'. In ipsa enim divina visione ostendimus esse hominis beatitudinem (C. 50), quae vita aeterna dicitur: ad quam sola Dei gratia dicimus pervenire, quia talis visio omnem creaturae facultatem excedit, nec est possibile ad eam pervenire nisi divino munere; quae autem sic adveniunt creaturae, Dei gratiae deputantur. Et Joan. 14, 21 Dominus dicit: Et manifestabo ei meipsum" (*Cg.* III, c. 52 in fin.).

„Non igitur visio beati a visione viatoris distinguitur per hoc quod est perfectius et minus perfecte videre, sed per hoc quod est videre et non videre" (*Ver.* 18, 1).

„Virtus autem intellectus creati naturalis non sufficit ad divinam substantiam videndam, ut ex dictis patet. Oportet ergo quod augeatur ei virtus, ad hoc quod ad talem visionem perveniat. Non sufficit autem augmentum per intensionem naturalis virtutis, quia talis visio non est eiusdem rationis cum visione naturali intellectus creati, quod ex distantia visorum patet. Oportet igitur quod fiat augmentum virtutis intellectivae per alicuius novae dispositionis adeptionem" (*Cg.* III, c. 53).

[3]) *S. th.* 1/II, 114, 2, c. *In II Sent.* d. 29, q. 1, a. 1; *Ver.* q. 14, a. 2.

[4]) Brocardus MEIJER, *De eerste levensvraag*, Roermond-Maaseik, z.j. De vier reeksen zijn: 1. Voorstanders van een natuurlijke „ordening" tot de zaligende aanschouwing van God. Hieronder vallen o.m. SESTILI, BRISBOIS, MARÉCHAL, SERTILLANGES. 2. Voorstanders van een natuurlijke, uit zichzelf doeltreffende wilsdaad tot de zaligende aanschouwing:

begrip van deze veel omstreden stelling [5]). Zijn oplossing mag paradoxaal heten, en men moet toegeven, dat hij ze niet volledig heeft verantwoord. Maar wellicht geldt het paradoxale slechts voor ons, die niet meer helemaal denken zoals THOMAS. En er kunnen argumenten worden aangevoerd, die aan deze interpretatie de nodige kracht bijzetten.

Ze kan in twee stellingen worden samengevat:

1. THOMAS aanvaardt geen enkel natuurlijk verlangen naar de Godsschouwing, indien wij „natuurlijk" verstaan in de zuiver filosofische zin, waarin „niet-bovennatuurlijk" wordt meegedacht. In die sfeer is er alleen een natuurlijk verlangen om God analogisch te kennen. „Videre" staat dan tegenover „intelligere" of „cognoscere".

2. Wanneer THOMAS over het desiderium naturale videndi Dei spreekt, dan gebruikt hij het woord „naturale" in een zin, waarin het bovennatuurlijke wordt meegedacht. Hij bedoelt een metaphysisch natuurlijk verlangen in de tot genade verheven mens. Nochtans, alhoewel er in deze bovennatuurlijke orde een desiderium naturale videndi Deum bestaat, toch is er geen dergelijk verlangen aanwezig naar de comprehensio Dei: deze is de onmededeelbare kennis van God door God zelf. Hier staat dus de „visio" tegenover de „comprehensio".

Door deze beide stellingen lijken ons de aporieën van het desiderium in het perspectief van de thomistische theologische analogie voldoende opgelost.

I. Het natuurlijk Godsverlangen

THOMAS heeft de „natuur" ergens als volgt gedefinieerd: „Natura est ratio cuiusdam artis scilicet divinae, indita rebus, qua ipsae res moventur ad finem determinatum" [6]). De natuur is dus a.h.w. het krachtveld van een wezenheid, krachtveld, dat aan deze wezenheid toekomt door haar plaats in de schepping. Dit krachtveld heeft noodzakelijkerwijze een „finis determinatus", een bepaald, dus beperkt doel; m.a.w. elke natuur heeft een natuurlijk verlangen, of, hetgeen hetzelfde betekent, een natuurlijke streving naar haar natuurlijk doel. En wanneer men nu aan THOMAS de vraag stelt, welk dit natuurlijk doel is, dan antwoordt hij: op de eerste plaats, die wezenheid zelf: „Finis igitur uniuscuiusque rei est eius perfectio. Perfectio autem cuiuslibet est bonum ipsius" [7]). Deze natuurlijke appetitus of desiderium

---

o.a. DE BROGLIE, D'ALÈS, ROLAND-GOSSELIN. 3. Voorstanders van een natuurlijke in zichzelf voorwaardelijke wilsdaad tot de zaligende aanschouwing: o.a. GARRIGOU-LAGRANGE, DESCOQS, BAINVEL. 4. Voorstanders van een natuurlijke maar op de Openbaring steunende wilsdaad tot de zaligende aanschouwing, o.m. GUERVO, BLANCHE.

Over de *velleitas*: *II Sent.* d. 33, q. 2, a. 2, ad 2; d. 30, q. 1, a. 1, ad 6; *IV Sent.* d. 14, q. 1, a. 1, qla 6, ad 3; d. 43, q. 1, a. 4, qla 1, ad 4; *de Malo,* q. 16, a. 3 ad 9; *S. Th.* 1/II, q. 13, a. 5, ad 1; III, q. 2, a. 2, ad 2.

[5]) CAJETANUS, *Commentaria in Primam Partem Summae theologicae.* Q. 12, a. 1.

[6]) *In Phys.* II, lect. 12.

[7]) *Cg.* III, c. 16; c. 17: „Finis ultimus cuiuslibet facientis inquantum est faciens est ipsemet."

noemt THOMAS ook de natuurlijke liefde: „Amor naturalis nihil aliud est quam inclinatio naturae indita ab auctore naturae" [8]). Aan de zo psychologisch klinkende termen als appetitus, desiderium, amor heeft THOMAS een zuiver metafysische zin gegeven: zij betekenen voortaan ook een zijnsaspect: de wezenheid in haar tendentie naar haar doel, naar haar eigen volmaaktheid [9]).

Om dat doel te bereiken, beschikt zij over vermogens, die dus ook natuurlijk zijn, met de natuur meegegeven. Een vermogen is een vermiddeling tussen een eindige wezenheid in haar virtuele en dezelfde wezenheid in haar volmaakte toestand. De fundamentele inclinatio van de natuur wordt dus uitgeoefend door die vermogens, welke weer op natuurlijke wijze naar hun acten streven. Elke wezenheid bij gevolg bemint en begeert zichzelf metafysisch door te handelen volgens haar natuur, in de grenzen van het haar door God toegemeten krachtveld [10]).

Want deze metafysiek veronderstelt het Absolute als eerste, analoge oorzaak en laatste analogisch doel van alle wezenheden, waarvan de verscheidenheid in de eenheid de schoonheid uitmaakt van het universum, dat een participatie is van de goddelijke Goedheid.

Binnen deze totaliteit bemint elk wezen zichzelf, maar elk wezen is slechts een deel van de totaliteit, en een beperkte, eindige participatie van God. Bij gevolg door zichzelf te beminnen, bemint het — steeds metafysisch gezien —, nog meer God dan zichzelf, niet op een eenzinnige, homogene manier met zijn zelfliefde, maar op een analoge wijze. God is immers niet een object van het natuurlijk verlangen van een wezenheid, zoals dat de objecten zijn, die natuurlijkerwijze in het bereik liggen van haar verlangen en haar vermogens. Deze zoeken door hun handelingen in het universum de eigen beperkte volmaaktheid van de wezenheid te realiseren „ut sint completa in bonitate". Daardoor zelf realiseren zij ook de gloria externa Dei, en bereiken aldus hun laatste, analogisch einddoel. Maar God zal dus nooit zo een

[8]) *S. th.* I, 50, 1, ad 3.

[9]) Over de wijze, waarop THOMAS aan psychologische termen een metaphysische zin geeft zie: *S, th.,* I. q. 5, a. 6: Utrum convenienter dividatur bonum per honestum, utile, delectabile. Het „desiderium" is een act van de wil in actu secundo. Maar Thomas heeft dit begrip teruggevoerd tot de actus primus: hetgeen we in de tekst noemden, het Krachtveld van de wezenheid.

Br. MEYER, o.c. 154 sq. beweert terecht dat THOMAS niet spreekt over een „dadelijke" streving, maar over een „natuur"-streving.

[10]) In zijn metafysica onderscheidt THOMAS de natuur, haar vermogens en haar handelingen: deze drie staan tot elkaar in de verhouding van potentie tot act. „Cum enim diversarum naturarum diversi sint fines, ad consecutionem alicuius finis in rebus naturalibus tria prae-exiguntur: scilicet natura proportionata ad finem illum; et inclinatio ad finem illum, quae est naturalis appetitus finis; et motus ad finem. Sicut patet quod in terra est natura quaedam, per quam sibi competit esse in medio, et hanc naturam sequitur inclinatio in locum medium, secundum quam appetit naturaliter talem locum, cum extra ipsum per violentiam detinetur; et ideo, nullo prohibente, semper deorsum movetur" (*Ver.* q. 27, a. 2).

Over de theorie van de *natura,* het *naturale* (*necessarium*) handelt THOMAS in zijn commentaren op de *Physica* II, lect. 1, 2, 3, en van de metafysica. Verder in zijn eigen geschriften, vooral, waar hij het probleem behandelt, wat er natuurlijk of noodzakelijk is in onze kennis en onze wil.

object kunnen worden van die vermogens, anders zou hij, evenals al de andere door de wezenheid nagestreefde dingen, die wezenheid als doel hebben. Maar God kan *voor* niets *doel* zijn, daar hij het doel is *van* alles. Hij is naar niets gericht, daar alles naar hem gericht is [11]). Dus door de metafysische beperktheid van haar eigen wezenheid, door te zijn, wat ze is, of liever door te worden wat ze is binnen haar beperktheid, streeft elke wezenheid immanent naar haar eigen volmaaktheid; maar eminenter, op analoge wijze naar God. Al wat is, zegt THOMAS, streeft op deze wijze, verlangt naar God.

Ook de mens streeft dus naar zijn eigen volmaaktheid, en realiseert hierdoor de goddelijke bedoeling, de „ars divina" — maar hij doet dat op een zelfbewuste wijze. Reflecterend op zichzelf kan hij zich de vraag stellen: welke zijn nu de reële doeleinden van mijn desiderium naturale? doeleinden, die ik noodzakelijkerwijze door mijn vermogens en mijn activiteit zal trachten te verwezenlijken, om de similitudo, die ik ben, tot haar natuurlijke volmaaktheid te brengen?

THOMAS heeft ergens a.h.w. een inventaris opgemaakt van het natuurlijk verlangen van de mens. Gezien de samengesteldheid van dit zeer bijzonder wezen, onderscheidt hij drie vormen van het éne menselijk natuurlijk verlangen. Met alle bestaande dingen, zo verklaart hij, heeft de mens gemeen, te willen volharden in het zijn. Ten tweede, met de dieren deelt hij het natuurlijk verlangen, te paren en voor het kroost te zorgen. Tenslotte heeft hij een specifiek menselijk natuurlijk verlangen, en hier noemt THOMAS: het leven in gemeenschap en de kennis van de waarheid *en van God* [12]).

Er bestaat dus een natuurlijk verlangen, om God te kennen: niet „videndi Deum", maar „cognoscendi Deum": een natuurlijk verlangen naar een menselijke kennis van het Absolute.

THOMAS heeft nu op zeer nadrukkelijke wijze de grenzen omschreven van 's mensen natuurlijke godskennis, de grenzen dus van zijn natuurlijk verlangen, wil het werkelijk natuurlijk zijn en geen „velleitas", zich niet verder uitstrekken dan het krachtveld van de wezenheid [13]).

---

[11]) Cfr. *S. th.* I, q. 60, a. 5: „Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam angelus et homo et omnis ceatura, quia omnis creatura naturaliter, secundum id quod est, Dei est, sequiter quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligit Deum quam seipsum".

S. th. 1/II, q. 109, a. 3; „Diligere autem Deum super omnia est quoddam connaturale homini et etiam cuilibet creaturae non solum rationali sed irrationali et etiam inanimatae, secundum modum amoris qui unicuique creaturae competere potest."

Cfr. 2/II, q. 26, a. 3; *II Sent.* d. 3, part. 2, q. 3; *III Sent.* d. 29, a. 3; *Quodl.* I, q. 4, a. 3; *De div. nom.* c. 4, lect. 9, 10.

Br. MEIJER, pag. 163-165 betoogt terecht, dat het object van de appetitus naturalis niet God is, maar wel God te participeren naar de eigen, eindige modus.

Cf. *Comp. th.* c. 103; *Cg.* III, cc. 19, 20, 24, 25, 34.

[12]) *S. th.* 1/II, q. 94, a. 2.

[13]) „Cum diciter quod nulla natura potest supra seipsam, non est intelligendum quod non possit ferri in aliquod objectum quod est super se; manifestum est enim quod intellectus noster naturali cognitione potest aliqua cognoscere quae sunt supra seipsum, ut patet in naturali cognitione Dei. Sed intelligendum est quod natura non potest in actum excedentem

Wat de mens dus natuurlijkerwijze tracht te kennen is de waarheid en God. De waarheid, dat is de zijnswaarde van de dingen, van de realiteiten buiten hem, de quidditates rerum materialium; hij verlangt ook door lange studie, zegt THOMAS, zijn eigen wezenheid te kennen, terwijl hij zijn eigen geestelijk bestaan experimenteel ervaart. Deze objecten behoren tot datgene, wat onmiddellijk valt in de sfeer van de begrijpelijkheid, m.a.w. van deze realiteiten kan men definities vormen; ze worden werkelijk als „objecten" gekend. Heel deze intentionele kennis en het verlangen ernaar heeft als doel de eigen volmaaktheid van de menselijke geest.

Nochtans, evenals zijn eigen wezenheid niet de „eerste" wezenheid is, maar deelhebbend aan het absolute Zijn, zo is de intentionele kennis niet zijn laatste kennis, maar zij verwijst naar de bron van de menselijke kennis en intelligibiliteit, naar God. God kan evenwel niet in de kennis verschijnen als een object, als een begrepen ding, want dan zou God een middel zijn, om de eigen, eindige volmaaktheid te vervolmaken. En God kan geen middel zijn: hij is het einddoel. Bij gevolg zal God, gezien de natuurlijke structuur van ons denken, in zichzelf steeds onbekend, onbegrepen blijven, maar steeds aanwezig zijn aan de horizont van ons natuurlijk kennen, als de bron van intelligibiliteit, die door haar teveel aan begrijpelijkheid nooit object kan worden van ons beperkt begrijpend denken. God is steeds aanwezig in onze intellectuele activiteit, maar als het metafysisch Onkenbare, als het Onbekende. Dit wil THOMAS zeggen, wanneer hij schrijft: „scimus de Deo quod est, sed non quid est" [14]). Wat betekent dat anders, dan: er is in ons kennen

---

proportionem naturae suae. Talis autem actus non est diligere Deum super omnia: hoc enim est naturale cuilibet naturae creatae, ut dictum est." (1/II, q. 109, ad 3).

„Actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos. Nullus autem actus excedit proportionem principii activi. Et ideo videmus in rebus naturalibus quod nulla res potest perficere effectum per suam operationem qui excedat virutem activam, sed solum potest producere per operationem suam effectum suae virtuti proportionatum" (*S. th.* 1/II, q. 105, a. 5).

„Nulla res agere potest ultra suam speciem, quia semper oportet quod causa potior sit effectu" (1/II, q. 112, a. 1).

Cfr. *S. Th.* 1/II, q. 114, a. 2. *Ver.* q. 10, a. 3. *Ver.* q. 18, a. 2; „In nullo autem genere potentia passiva extendit se nisi ad illa ad quae se extendit potentia activa .... et ideo intellectus possibilis secundum naturalem viam non est in potentia nisi ad illas formas quae per intellectum agentem intelligibiles fiunt." Cfr. *Comp. th.* 104. *In II Cor.* C. 5, 1. 2.

[14]) Het onderscheid tussen cognoscere quod est en cognoscere quid est, is een der technische distincties, waarmee THOMAS de transcendentie van het goddelijk Wezen wil uitdrukken.

De theorie vinden we formeel uitgewerkt in het commentaar *in Boetium de Trinitate.* Kennen, zegt THOMAS, is kennen door de oorzaken, en het verstand rust niet vooraleer het de natuur van de oorzaak heeft ontdekt. Maar dat is slechts mogelijk, wanneer de oorzaak aan het effect geproportioneerd is, d.w.z. wanneer men in het effect de eigen kracht van de oorzaak kan ontdekken. Wanneer echter het effect niet evenredig is aan de oorzaak, wanneer met andere woorden de oorzaak het effect transcendeert, kan men wel weten, dat er een oorzaak is, maar niet welk haar wezen is. Dus van God weten we quod est (op de vraag an est?), maar niet quid est (op de vraag propter quid?), omdat God als eerste oorzaak alle geschapen effecten oneindig transcendeert.

Over de distinctie an est-quid est cfr. *In Boet. de Trin.* q. 6, a. 3; *Cg.* III, c. 50: „Adhuc. Sicut se habet quaestio propter quid ad quaestionem quia, ita se habet quaestio quid est

een mysterieuze realiteit betrokken, waarvan het mysterieuze essentieel is, zodat het alleen door zijn mysterieuze onbegrijpelijkheid de eerste oorsprong is van elke begrijpelijkheid [15]).

Het natuurlijk verlangen van de mens als intellectueel wezen heeft dus de volgende structuur : de rechtstreekse, objectieve kennis van de wereld en van zichzelf, en de onrechtstreekse, niet-objectieve kennis van het goddelijk mysterie. Het reëel natuurlijk verlangen kan zich niet verder uitstrekken dan het krachtveld van zijn wezenheid. Er bestaat dus geen natuurlijk verlangen, om God te zien, maar wel om hem analogisch te kennen — als mysterie.

Wat is echter volgens THOMAS eigenlijk kennen ? Kennen is de oorzaken, de gronden ontdekken. De filosofische verwondering bestaat in de vraag naar de oorzaken, naar de gronden. En wanneer het gaat over effecten in de objectieve, onmiddellijk begrijpelijke orde, dan wordt de geest door zijn natuurlijk verlangen gedreven, om het wezen, de eigen aard dezer oorzaken te kennen. Hij kan zich niet tevreden stellen met de wetenschap, dat er een oorzaak is ; hij wil weten welke haar eigen aard is : alleen zo begrijpt hij wetenschappelijk de natuur van het effect. Het natuurlijk verlangen naar de waarheid is bij gevolg niets anders dan dit natuurlijk verlangen, om bij het zien van het effect, dat de filosofische verwondering uitlokt, de natuur van de oorzaak te ontdekken.

Maar dat geldt natuurlijk niet voor de Eerste oorzaak. Want, zo herhaalt THOMAS steeds, het effect van de Eerste oorzaak, d.i. de geschapenheid in de dingen, is niet evenredig tot de oorzaak : uit de geschapenheid der dingen kunnen we wel het bestaan maar niet de wezenheid van de Schepper kennen, en we kunnen dan ook een dergelijke kennis niet natuurlijk verlangen.

---

ad quaestionem an est, nam quaestio propter quid quaerit medium ad demonstrandum quia est aliquid, puta quod luna eclipsatur ; et similiter quaestio quid est quaerit medium ad demonstrandum an est, secundum doctrinam traditam in II Posteriorum (cap. 1, 89 b). Videmus autem quod videntes quia est aliquid, naturaliter desiderant quid est ipsum, quod est intelligere eius substantiam. Non igitur quietatur naturale sciendi desiderium in cognitione Dei qua scitur de ipso solum quia est". De laatste zin moet begrepen worden in de veronderstelling van de bovennatuurlijke orde.

Voor de transcendente oorzaak cfr. : *III Sent.* d. 23, q. 1, a. 2 ; *In Boet. de Trin.* q. 1, a. 2 ; *Cg.* I, c. 3 ; *Cg.* II, c. 22 ; *Cg.* III, cc. 41 (Item), 49, 51 ; *Pot.* q. 7, a. 1, ad 8 ; *De anima,* a. 16 (in fine) ad 6, ad 7 ; *In de div. nom.* c. 2, lect. 2 (no. 180); *Summa th.* I, q. 13, 2 ; I, q. 25, a. 2, ad 2 ; I, q. 6, a. 2 ; I, q. 2, a. 2 ad 3.

[15]) Het negatief karakter van onze kennis van God, formeel stammend uit de geschriften van DIONYSIUS DE AREOPAGIET heeft THOMAS zeer scherp onderstreept b.v. in *Cg.* III, c. 49 : „Cognoscit tamen substantia separata per suam substantiam de Deo quia est, et quod est omnium causa, et eminens omnibus, et remotus ab omnibus, non solum quae sunt sed etiam quae mente creata concipi possunt. Ad quam etiam cognitionem de Deo nos utcumque pertingere possumus : per effectus enim de Deo cognoscimus quia est, et quod causa aliorum est, aliis supereminens, et ab omnibus remotus. Et hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita, ut Dionysius dicit in Libro De Mystica Theologia (cc. 1, 2), *cum Deo quasi ignoto coniungimur :* quod quidem contingit cum de eo quid non sit cognoscimus, quid vero sit manet prorsus ignotum. Unde et ad huius sublimissimae cognitionis ignorantiam demonstrandam, de Moyse dicitur, Exodi XX, 21, quod *accessit ad caliginem in qua est Deus.*"

Cfr. ongeveer dezelfde tekst : *In Boet. de Tr.* q. 6, a. 3 ; korter in *Cg.* IV, c. 49.

De schepping zelf is een blijvend geheim, dat al het geschapene omringt en doordringt. Wil God of het absolute zijn werkelijke functie in ons denken vervullen, dan moet hij steeds de objecten transcenderen; hij kan niet intelligibel worden, geschouwd worden, zoals de objecten, die onze geest intelligibel maakt.

Ons natuurlijk verlangen is dus structureel beperkt tot de kennis van de eindige wezenheden, en tot het affirmeren van een Wezen, waarvan we de Wezenheid met onze natuurlijke middelen nooit zullen kunnen bereiken. Er is dus geen „desiderium naturale cognoscendi essentiam vel videndi Deum", maar wel een „desiderium naturale analogice Deum cognoscendi" [16]).

Zolang we op dit metafysisch, structureel plan vertoeven, stelt zich natuurlijk de vraag niet, of dit desiderium naturale doeltreffend (efficax) is of niet.

---

[16]) Voor de angstvalligheid, waarmee THOMAS de natuurlijke Godskennis van de Visio Dei onderscheidt, is bijzonder kenmerkend het h. 25 in III Cg.: „Quod intelligere Deum est finis omnis intellectualis substantiae". In dit hoofdstuk, dat zich klaarblijkelijk beweegt in de sfeer van de natuurlijke, filosofische kennis, disputeert hij tegen het door GILSON genoemde „augustinisme avicennisant" (Cfr. E. GILSON, *Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin.* AHDLMA 1 (1926-1927), 5-127), volgens hetwelk de menselijke rede als laatste doel heeft, zich te verenigen met de „intelligentia separata" of de laagste denksfeer. Zijn betoog steunt op de onmiddellijke schepping van elk wezen, dus ook van de mens. De mens moet dus op zijn eigen redelijke wijze tot God terugkeren, — en hij kan dat slechts door God te kennen, vermits God het hoogste object is van de volmaaktste menselijke akt: het intellectueel kennen.

Maar hoe zal de mens God kennen? In heel dit tamelijk uitgebreid hoofdstuk vermijdt THOMAS de „visio Dei". Hoe weinig ook, zegt hij, de menselijke rede over God kan weten, toch is deze kennis waardevoller dan die van welk ander wezen ook. De mens verlangt immers de „cognitio divinorum", en vindt daarin zijn geluk. Het laatste doel van de mens, is God te kennen „quoquo modo". Hij bereikt het toppunt van de kennis van God in de „philosophia prima", de hoogste van zijn wetenschappen: „ipsa prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem, unde et scientia divina nominatur", zegt hij met ARISTOTELES (I Met. c. 2, 983 a) die zeker nooit over een „visio Dei" heeft gesproken. Onze rede kan dus God kennen als het „primum verum" en als de „prima causa". „Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam eius, quae solus Deus est". En hij besluit tegen de neoplatonici van zijn tijd: „Est igitur beatitudo et felicitas ultima cuiuslibet substantiae intellectualis cognoscere Deum". Nergens vindt men de „visio Dei" tenzij op het einde, als auctoritas: „Beati mundi corde, quoniam Deum videbunt". Cfr. over de „immediata cognitio Dei": *Quodl. X,* 8.

Dat het Wezen van God buiten het bereik ligt van ons natuurlijk kennen, bewijst THOMAS door steeds te wijzen op het feit, dat het lijdend intellect zich niet verder kan uitstrekken, dan het actief intellect, daar beiden op elkaar zijn aangewezen in één en dezelfde natuur, en dat het actief intellect in het vormen van de species steeds op het sensiebele gegeven is aangewezen. Een realiteit, die zuiver geestelijk is kan dus niet een voorstelling worden voor de menselijke rede; zij moet dus, wil ze gekend worden op een andere wijze dan de objectieve in de menselijke geest aanwezig zijn. Wij kunnen dus de essentie van God niet kennen, want de species of de repraesentatio is juist het kenmiddel, waardoor wij de essenties kennen.

Cfr. *Ver.* q. 10, a. 13; *Ver.* q. 18, a. 2; *In Boet. de Trin.* q. 6, a. 3.

Een andere redenering is de volgende: Objectief kennen kan alleen geschieden door een similitudo van het gekende in de kenner. Dus moet er tussen de kenner en het objectief gekende een specifieke gelijkenis bestaan; bestaat er alleen een generische gelijkenis, dan is de objectieve kennis onvolmaakt: zo kan ik de mens niet kennen, indien ik alleen het kenbeeld heb van een paard. Maar tussen de mens en God is er zelfs geen generische gelijkenis, dus kunnen we zijn substantie absoluut niet kennen.

Het gaat hier immers niet over een concrete ken- of wilsdaad, maar om een zijnswijze, over de kenkracht van de menselijke wezenheid, die gespannen staat over de objectief gekende realiteiten op een reëel mysterie. Zonder het bestaan en de aanwezigheid van dit Mysterie zou er geen menselijke kennis, geen enkele kennis en zelfs geen enkele realiteit bestaan [17]).

Zodra we echter overgaan naar de concrete of psychologische orde, naar de geëxerceerde activiteit van het verstand en van de wil in die of die mens, dan stelt zich de vraag heel anders, want dan hebben we het gebied betreden van de eliciete acten en de eliciete verlangens [18]). Het goddelijk Mysterie is dan geenszins het noodzakelijk object van zulk een eliciete kenact. T.o.v. de psychologische acten verschijnt God als een object naast de andere. Ik kan mijn natuurlijke kendaad en mijn liefde oriënteren naar God, maar ook naar iets anders. Wat metafysisch onmogelijk is, nl. niet georiënteerd zijn naar de affirmatie van het goddelijk mysterie, is wel mogelijk op psychologisch gebied. Zelfs is het meestal voor de mens zeer moeilijk in het centrum van zijn bewuste kennis en zijn liefde juist dit Mysterie te bewaren, dat met metafysische noodzakelijkheid zijn analogisch einddoel is. In die zin is het moeilijk te worden, wat men is [19]).

Het is echter duidelijk, dat, wanneer de mens denkt aan God, deze eliciete act niet verder kan reiken dan het metafysische krachtveld van zijn wezenheid. Hij zal God analogisch en niet anders dan analogisch kunnen kennen, en God beminnen, zoals hij hem kent — ex creaturis, en dus: „ex seipso contingente", uit de creatuurlijkheid van de eindige geest [20]).

De volledige structuur van de menselijk ken- en liefde-act ziet THOMAS dus als volgt:

Cfr. *S. th.* I, q. 56, a. 3; *Comp. theol.* c. 105.

Deze beide redeneringen verhelderen de theorie van de distinctie tussen de kennis van het quia est en van het quid est. (Cfr. nota 14).

17) Cfr. H. VAN DER MEULEN, *Adagium „Appetitus naturalis non potest esse frustra" in doctrina Sancti Thomae*, Gemert, 1953.

18) De eliciete acten zijn het operari en het agere in actu secundo.

19) In elke ken- en wilsdaad kent en wil de mens God impliciete, niet uitdrukkelijk noch actu. „... voluntas ad nihilum ex necessitate movetur quod non appareat habere necessariam connexionem cum beatitudine, quae est naturaliter volita. Manifestum est autem quod huiusmodi particularia bona non habent necessariam connexionem cum beatitudine, quia sine quolibet eorum potest homo esse beatus. Unde quantumcumque homini proponatur aliquod eorum ut bonum, voluntas non ex necessitate in illud tendit. Bonum autem perfectum, quod est Deus, necessariam quidem connexionem habet cum beatitudine hominis, quia sine eo non potest esse homo beatus; verumtamen necessitas huius connexionis non manifeste homini apparet in hac vita, quia Deum per essentiam non videt, et ideo etiam voluntas in hac vita non ex necessitate Deo adhaeret" *De malo*, q. 3, a. 3. Cfr. *IV Sent.* d. 49, q. 1, a. 3, sol. 3; *S. th.* I, 82, a. 2.

20) De kennis van de ziel door zichzelf vinden we meermalen bij THOMAS aangegeven als het uitgangspunt voor de kennis van de geestelijke wezens en dus van God:

„Unde et scientia de intellectu animae oportet uti principio ad omnia quae de substantiis separatis cognoscimus" (*Cg.* III, c. 46).

„Cognoscit quidem angelus Deum ex nobiliori effectu quam homo: quanto ipsa substantia angeli per quam in Dei cognitionem ducitur naturali cognitione, est dignior rebus sensibilibus et etiam ipsa anima, per quam intellectus humanus in Dei cognitionem ascendit" (*Cg.* I, 3).

1. Wezenlijk is er de menselijke geest, die, strevend naar zijn volmaaktheid, ontologisch is georiënteerd niet eigenlijk naar God, maar naar de „similitudo Dei", die hijzelf is [21]). God is de transcendente-immanente oorzaak en analoog einddoel van zijn wezenheid. Zo is de natuur van de mens, en zo is tenslotte de natuur van elk ding.

2. Het ken- en het streefvermogen realiseren door hun activiteit de vervolmaking van de wezenheid, van diezelfde similitudo, die de mens is.

3. Deze vermogens hebben iets natuurlijks, noodzakelijks aan zich, want zij zijn de vermogens van een natuur — en zij hebben tevens iets niet-natuurlijks, iets toevalligs aan zich, want ze zijn niet identiek met de natuur.

4. Het natuurlijke, het door de natuur aan de wezenheid meegegevene, het noodzakelijk gekende en noodzakelijk gewilde, zijn de eerste theoretische en practische beginselen: het esse in commune en het bonum in commune.

5. Verder is het natuurlijk, dat deze inwendige krachten van de vermogens, deze „habitus primorum principiorum" zouden geactueerd worden door objecten, die niet meer natuurlijk in de habitus noch in de menselijke natuur actueel liggen besloten: hier begint het gebied van de eliciete acten.

6. Het kennen van bepaalde objecten is dus niet natuurlijk, voor zover deze juist bepaald zijn. Niemand heeft een natuurlijk verlangen, in de metafysische zin van dit woord, om een wiskundige stelling te bewijzen.

7. De eliciete act is dus steeds een synthese van een noodzakelijke kennis — maar die geen enkel object kan geven — en een toevallige gegevenheid.

„Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate Augustini haberi potest quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipere potest, per seipsam cognoscere possit. Et hoc adeo verum est, ut etiam apud philosophos dicatur quod scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendas substantias separatas. Per hoc enim quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere non quod simpliciter et perfecte eas cognoscit, cognoscendo seipsum." (I, q. 88, a. 1, adl).

[21]) Het eindige wezen streeft niet naar God, als zijn einddoel, alsof het zichzelf in God zou verliezen, of zelf God zou worden; het streeft alleen naar een gelijkenis met God, en deze gelijkenis is hijzelf: hoe meer hij door zijn handelingen zichzelf wordt, hoe meer hij gelijkt op God, volgens de maat van zijn wezenheid.

„.... primum movens et agens est Deus, finis autem eius non est aliud quam sua bonitas.... Necesse est igitur, quod omnes actiones et motus quarumcumque creaturarum sint propter divinam bonitatem, non quidem causandam, neque augendam, sed suo modo acquirendam, participando siquidem aliquam participationem eius. Divinam autem similitudinem res creatae per suas operationes diversimode consequuntur, sicut et diversimode secundum suum esse eum repraesentant, unumquodque enim operatur secundum quod est. Quia igitur in omnibus creaturis commune est, ut divinam bonitatem repraesentent in quantum sunt, ita omnibus commune est, ut per operationes suas consequantur divinam similitudinem in conservatione sui esse, et communicatione sui esse ad alterum. Unaquaeque enim creatura in sua operatione primo quidem se in esse perfecto secundum quod est possibile conservare nititur, in quoquo modo tendit in similitudinem divinae perpetuitatis. Secundo vero per suam operationem unaquaeque creatura suum esse perfectum alteri communicare conatur secundum suum modum, et per hoc tendit in similitudinem divinae causalitatis. Sed creatura rationalis tendit in similitudinem divinam singulari quodam modo prae caeteris, sicut et prae caeteris creaturis nobilius se habet" *Comp. theol.* c. 103. Cfr. B. Meijer blz. 164, die verder naar de volgende teksten verwijst: *S. th.* I, q. 44, a. 4, ad 3; *II Sent.* d. 5, q. 1, a. 2, ad 4; *IV Sent.* d. 49, q. 1, a. 2; *De Pot.* q. 5, a. 5; *Cg.* III, cc. 19, 20, 24, 25, 34.

8. Wanneer wij in een concrete, psychologische act God kennen of beminnen, is God, zoals in alle mogelijke concrete acten metafysisch aanwezig, als de eerste, transcendente bron van onze wezenheid en onze activiteit (dit wordt in de theodicee genoemd: creatio en conservatio) — en deze aanwezigheid is allernoodzakelijkst, maar als dusdanig niet bewust [22]). In het bewustzijn verschijnt God als een bepaald object, waaraan we ook niet zouden kunnen denken. Maar denken we aan Hem, zoals het hoort, dan onderscheiden we God van alle mogelijke objecten, door het feit, dat hij alle definieerbare kennis overschrijdt, met andere woorden, een mysterie is.

Door deze analyse wordt voor onze natuurlijke kennis de mogelijkheid van een visio Dei totaal uitgesloten.

„Homo autem secundum naturam suam proportionatus est ad quemdam finem cuius habet appetitum naturalem, et secundum naturales vires operari potest ad consecutionem illius finis, qui finis est aliqua contemplatio divinorum, quasi homini possibilis secundum facultatem naturae, in qua philosophi hominis felicitatem posuerunt" (*Ver.* 27, 2) [23]).

II

En nochtans, THOMAS verklaart herhaaldelijk en zeer nadrukkelijk, dat de mens een natuurlijk verlangen naar de Godsschouwing bezit.

Wanneer we eenmaal zijn theologische denkvorm hebben doorzien, kunnen we, dunkt me, de schijnbare tegenstrijdigheid met het voorafgaande vrij gemakkelijk oplossen.

THOMAS immers, evenals het gehele midden, waarin hij leefde, dacht theologisch, vanuit de gegevens van de Openbaring. Heel het oeuvre van THOMAS — ook de *Summa contra Gentiles*, soms filosofische Summa ge-

---

[22]) „Omne cognoscens cognoscit implicite Deum in quocumque cognito" (*Ver.* q. 22, 2, ad 1),

[23]) Op verschillende plaatsen tracht THOMAS te omschrijven, wat de „filosofen" over God hebben gekend. Hij schijnt het natuurlijk kennen enigszins te definiëren als het kennen, dat door de filosofen en op de eerste plaats door ARISTOTELES werd bereikt. Zij vertegenwoordigen het zuiver menselijk denken.

„Inclinatio ad finem (supernaturalem) per revelationem manifestatur, unde et philosophi nihil de eis cognoverunt" (*Sent.* III, d. 23, q. 1, 4, sol. 3).

Soms noemt hij „philosophi" bepaald diegenen, die behoorden tot het „augustinisme avicennisant", die het laatste doel van de mens in de vereniging met de éne intellectus agens legden. Daartegen verzet zich THOMAS b.v. *Sent. IV*, d. 49, q. 2, a. 1; *In Boet. de Trin.* q. 6, arg. 3; *Quodl.* X, q. 8 a. un. „Sicut philosophi, qui posuerunt animas nostras fluere ab intelligentia agente posuerunt ultimam felicitatem hominis in continuatione intellectus nostri ad ipsam".

Tegenover deze opvatting plaatst THOMAS in *Cg.* III, c. 44 de opinie van ARISTOTELES over het laatste doel van de mens: „patet autem quod nec Aristoteles ...." Voor de Stagiriet bestaat immers het doel, van het menselijk leven in de uitoefening van de deugd van wijsheid, wetenschap en inzicht. Door de deugd van wijsheid nu tracht de mens het goddelijke te kennen, voor zover dit mogelijk is aan een door het sensiebele gedetermineerd kennend wezen. „Patet ergo quod opinio Aristoteles fuit quod ultima felicitas quam homo in vita ista acquirere potest, sit cognitio de rebus divinis qualis per scientias speculativas haberi potest".

noemd — is in wezen het werk van een theoloog [24]). Nu bestond voor hem de theologie als wetenschap hierin, dat de bovennatuurlijke waarheden, die de beginselen en het uitgangspunt zijn, niet in de rede, maar in de H. Schrift en in de Traditie zijn te vinden, maar dat men tussen al de zo gevonden waarheden een analogisch verband kan ontdekken met de systematiek van de waarheden, die de filosofie op haar gebied, uitgaande van de rede, ontdekt heeft [25]). En dit kan geen toeval zijn, maar moet zijn grond vinden in de éénheid van God, die de schepper is van de natuur en de bron van de Openbaring.

De fundamentele gegevens van het geloof betreffende de visio Dei vindt THOMAS in enkele traditionele passages van de H. Schrift en in de commentaren daarop van de Kerkvaders, voornamelijk van de H. AUGUSTINUS. De teksten die bij voorkeur als auctoritates worden aangehaald zijn: Mt. V, 8: Zalig de zuiveren van hart, want zij zullen God zien; I Joh. III, 2: „Want wij zullen hem zien, zoals Hij is"; I Cor. XIII, 13, 12: „Thans zien wij in een wazige spiegel, straks van aangezicht tot aangezicht. Thans ken ik slechts ten halve, straks ten volle, zoals ik zelf ben gekend". Op grond van deze en dergelijke teksten heeft zich de theologie ontwikkeld van het bovennnatuurlijk leven van de mens [26]).

THOMAS heeft nu getracht zo consequent en volledig mogelijk de relaties, die in de orde der schepping bestaan, terug te vinden in de gegevens van de Openbaring, en deze gegevens dan in een analoge systematiek onder te brengen. Dit is niet moeilijk te bewijzen.

Door het geloof, zegt THOMAS, bereiken we een dieper inzicht in Gods wezen en werken, dan dit door de zuivere rede mogelijk is. We kennen immers door de Openbaring een nieuw effect in het redelijk schepsel, en besluiten dus tot een nieuwe causaliteit, die verschilt van de causaliteit, waardoor God het heelal heeft geschapen: dit is de oorzakelijkheid, waardoor hij zijn eigen natuur meedeelt aan de mens en hem *„consors naturae divinae"* maakt [28]). Deze mededeling heeft God gedaan, gedreven door een nieuwe

---

[24]) Het wordt nu wel algemeen toegegeven dat heel de *Summa contra Gentiles* en niet alleen het vierde boek een theologisch karakter heeft. Hiervoor getuigen de menigvuldige schriftuurteksten, die voortdurend worden aangehaald, het veelvuldig beroep op het katholiek geloof om een of andere stelling te verwerpen, b.v. reeds in I c. 13 over de eeuwigheid van de cosmische beweging „quod apud catholicos supponitur esse falsum." Wat de visio Dei betreft, in het derde boek, daar argumenteert THOMAS evident vanuit het katholiek standpunt van de Godsbeschouwing. Het hoofdstuk 147 (Utrum homo indiget divino auxilio ad beatitudinem consequendam) sluit hieromtrent elke twijfel uit.

[25]) Over de theologische analogie, cfr. L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique (Bibliothèque thomiste* XV), 1931. (Cf. Nota 52). Cfr. III, q. 3, a. 8, ad 2. „Prima rerum creatio facta est a potentia Dei Patris per Verbum. Unde et recreatio per Verbum fieri debuit a potentia Dei Patris, ut recreatio creationi responderet, secundum illud II Cor. 5, 19; Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi."

[26]) Voor de Visio Dei in de H. Schrift en bij de Kerkvaders cfr. A. MICHEL, *Intuitive (Vision)*, in *D.T.C.* VII 2, col. 2351-2394, en de theologische tractaten over de Uitersten.

[28]) „.... nulla res agere potest ultra suam speciem, quia semper oportet quod causa potior sit effectu. Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam. Et ideo est impossibile quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est quod

liefde-act [29]). Door deze causaliteit ontstaat er een nieuwe goddelijke activiteit, een nieuw „opus Dei" [30]), een nieuwe schepping [31]). En deze nieuwe schepping is niet denkbaar zonder een nieuwe behoudende zorg (conservatio), een nieuwe medewerking (concursus), een hulp (auxilium) [32]), een „motus" [33]), en een nieuwe voorzienigheid (providentia en gubernatio) [34]).

Deze herscheppende activiteit van God heeft een nieuwe term [35]) verschillend van de term van de scheppingsdaad. Deze term is een reëel effect [36]), dus een zijnswijze, een nieuw „esse", zegt THOMAS [37]), of een nieuwe participatie, nl. de rechtstreekse participatie aan de goddelijke natuur [38]); in de

---

solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quandam similitudinis participationem, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis. (1/II, 112, a. 1).

[29]) *S. th.* 1/II, q. 110, a. 1).

[30]) „Opus aliquod potest dici magnum dupliciter. Uno modo ex parte modi agendi. Et sic maximum est opus creationis, in quo ex nihilo fit aliquid. Alio modo potest dici opus magnum propter magnitudinem eius quod fit. Et secundum hoc maius opus est iustificatio impii, quae terminatur ad bonum aeternum divinae participationis, quam creatio caeli et terrae, quae terminatur ad bonum naturae mutabilis" (*S. th.* I, q. 113, a. 9).

[31]) „Imago creationis consistit et in essentia et in potentiis, secundum quod per essentiam animae repraesentatur unitas essentiae divinae, et per distinctionem potentiarum distinctio personarum; et similiter imago recreationis consistit in gratia et virtutibus" (*Ver.* q. 27, a. 6, ad 5). Cfr. *S. Th.* 1/II, q. 110, a. 2, ad 3, a. 3. III q. 3, a. 8, ad 2. (cf. nota 26); *I Sent.* d. 17, q. 1, a. 1, ad 3.

[32]) „Ad cognitionem cuiuscumque veri, homo indiget auxilio divino ut intellectus a Dei moveatur ad suum actum. Non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus nova illustratione superaddita naturali illustrationi, sed in quibusdam, quae excedunt naturalem cognitionem" (*S. th.* I, q. 109, a. 1). Cfr. 1/II, q. 109, a. 6.

[33]) „. . . Dictum est autem supra quod dupliciter ex gratuita voluntate Dei homo adiuvatur. Uno modo, inquantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid congnoscendum vel volendum vel agendum . . . . Alio modo adiuvatur homo ex gratuita Dei voluntate, secundum quod aliquod habituale donum a Deo animae infunditur . . . . Creaturis autem naturalibus sic providet ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quae sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad huiusmodi motus . . . . Multo igitur magis illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte moveantur ad bonum aeternum consequendum" (*S. th.* 1/II, q. 110, a. 2. Cfr. ibid. q. 109, a. 6).

[34]) „Et quidem secundum quod ad intelligibilem veritatem naturali operatione perveniunt est eis (intellectualibus creaturis) aliter provideri divinitus quam aliis rebus . . . . Sed ulterius ultimus finis hominis in quadam veritatis cognitione constitutus est quae naturalem facultatem ipsius excedit . . . . Oportet igitur ut etiam ex hoc attendatur diversus gubernationis modus circa homines et alias inferiores creaturas" (*Cg.* III, c. 147).

[35]) „Et secundum hoc (magnitudinem eius quod fit) maius opus est iustificatio impii, quae terminatur ad bonum aeternum divinae participationis, quam creatio caeli et terrae, quae teminatur ad bonum naturae mutabilis" (*S. Th.* 1/II, q. 113, a. 9).

[36]) „. . . . Vultus autem hominis relucens in speculo videtur ab oculo . . . . et huic comparatur illa visio qua Deus videtur per effectum extra intellectum videntis, sive per effectum naturalem, sicut per cognitionem creaturarum naturali cognitione philosophi in Deum devenerunt, sive per effectum spiritualem; sicut est in visione fidei illius qui adhaeret his quae aliis revelata sunt per influentiam spiritualis luminis, et ideo dicimur nunc in speculo videre secundum apostolum" (*II Sent.* d. 23, q. 2, a. 1).

[37]) „Infunditur ergo divinitus homini ad peragandas actiones ordinatas in finem vitae aeternae primo quidem gratia, per quam habet anima quoddam esse spirituale, et deinde fides, spes et caritas" (*De virt.* a. 10). Cfr. 1/II, q. 111, a. 2.

ziel wordt een nieuw beeld (imago) geprent [39]) en er komt een nieuwe „similitudo" of gelijkenis tot stand. Deze zijnswijze, waardoor wij Gods beeld in ons dragen, is een reële volkomenheid (perfectio) [40]), een essentie, d.w.z. een bepaalde zijnsvorm [41]); bij gevolg is zij een natuur, aanwezig in de geschapen natuur, een natuur in de natuur dus „dicitur enim uno modo natura omne quod est, vel substantia vel accidens: et hoc modo gratia est natura quaedam" [42]). Er bestaat een nieuwe verhouding, een nieuwe „ordinatio" [43]), waardoor de wezensvorm [44]) van deze natuur gericht is naar een nieuw doel [45]), naar een bonum [46]), dat buiten het bereik ligt van elke geschapen

---

[38]) „Quamvis homo naturaliter ordinetur in Deum et per cognitionem et per affectionem, inquantum est naturaliter eius particeps, tamen quia est quaedam eius participatio supra naturam, ideo requiritur quaedam cognitio et affectio supra naturam, et ad hanc exiguntur virtutes theologicae" (*III Sent.* d. 23, q. 1 ; a. 4, sol. 3 ad 1). Cfr. *III Sent.* d. 27, q. 2, a. 2, ad 4 ; *S. th.* I, q. 109, a. 3 ; q. 112, a. 1 ; 2/II, q. 23, a. 2, ad 1.

[39]) „Imago creationis consistit in essentia et in potentiis, secundum quod per essentiam animae repraesentatur unitas essentiae divinae et per distinctionem potentiarum distinctio personarum ; et similiter imago recreationis consistit in gratia et virtutibus" (*Ver.* q. 27, a. 6, ad 5).

„Similitudo Dei quae convenit homini secundum sua naturalia est alia ab illa qua homo assimilatur Deo per gratiam. Nec est inconveniens ut homo in pluribus Deo assimiletur, eo quod secundum quemlibet gradum bonitatis superadditum nova similitudo in creaturis ad Deum consurgit" (*II Sent.* d. 29, q. 1, ad 5). Cfr. *S. th.* 1/II, q. 110, a. 3 ; q. 112, a. 1 ; I q. 93, a. 4.

[40]) „Secundum autem naturalem perfectionem sibi competere non poterat ut Deum cognosceret nisi ex creatura .... Sed ex perfectione gratiae hoc habebat homo in statu innocentiae ut Deum cognosceret per inspirationem internam et irradiationem divinae sapientiae" (*Ver.* q. 18, a. 2).

„Ultima autem perfectio rationalis seu intellectualis creaturae est duplex : Unam quidem quam potest assequi virtute suae naturae, et haec quodammodo beatitudo vel felicitas dicitur .... Sed super hanc felicitatem est alia felicitas, quam in futuro expectamus, qua videbimus Deum sicuti est" (*S. Th.* I, q. 62, a. 1).

[41]) „Sicut ab essentia animae effluunt eius potentiae, quae sunt operum principia, ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentiis animae" (*S. th.* 1/II, q. 110, a. 4, ad 1).

[42]) „Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam" (*S. th.* 1/II, q. 112, a. 1). Cfr. ibid. q. 110, a. 4, ad 1 ; q. 62, a. 1, ad 1.

[43]) „Ad Deum naturaliter ratio et voluntas ordinatur prout est naturae principium et finis, secundum tamen proportionem naturae. Sed ad ipsum secundum quod est obiectum beatitudinis supernaturalis, ratio et voluntas non ordinantur sufficienter" (*S. th.* 1/II, q. 62, a. 1, ad 3). Cfr. *III Sent.* q. 1, a. 4, sol. 3, ad 1.

[44]) „Si vero accipitur gratia pro habituali dono, sic etiam duplex est gratiae effectus, sicut est cuiuslibet alterius formae : quorum primus est esse, secundus est operatio" (*S. th.* 1/II, q. 111, a. 2) Cfr. ibid., q. 110, a. 2.

[45]) „Finis autem ad quem res creatae ordinantur a Deo est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem, et hic finis est vita aeterna, quae in divina visione consistit, quae est supra naturam cuiuslibet creaturae. Alius autem finis est naturae creatae proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suae naturae" (*S. th.* I, q. 23, a. 1). Cfr. *III Sent.* d. 2, q. 2, a. 2 ; *IV Sent.* d. 49, q. 2, a. 6 ; *Cg.* III, cc. 52, 147, 150 ; *Ver.* q. 14, a. 2 ; q. 27, a. 2 ; *S. Th.* 1/II, q. 12, a. 4 ; 1/II, q. 62, a. 1 ; q. 109, a. 5, c, ad 3 ; q. 113, a. 4, ad 2.

[46]) „Considerandum est autem quod est duplex hominis bonum, unum quidem quod est proportionatum suae naturae, aliud autem, quod suae naturae facultatem excedit" (*De virt.* a. 10). Cfr. *Ver.* q. 14, a. 2.

natuur, naar de eigenlijke beatitudo of felicitas [47]), die de natuurlijke beatitudo oneindig overtreft [48]). In het wezen of de natuur van het bovennatuurlijke ligt er dus ook een *desiderium naturale* naar dit laatste einddoel: de Godsschouwing. Het is het „supernaturale desiderium de habitatione caelesti" [49]); het is de „tweede visio Dei" [50]). Immers elk wezen tracht door de „conversio" naar zijn bron terug te keren: de verloste mens naar God, die hem door de genade aan zijn eigen leven deelachtig heeft gemaakt [51]). Want

---

„Dupliciter aliquod bonum potest excedere voluntatis proportionem. Uno modo ratione speciei, alio modo ratione individui. Ratione quidem speciei, ut voluntas elevetur ad aliquod bonum quod excedit limites humani boni, et dico humanum id quod ex viribus naturae homo potest. Sed supra humanum bonum est bonum divinum, in quod voluntatem hominis caritas elevat, et similiter spes" (*De virt.* q. un. a. 5).

„A Deo duplex bonum accipire possumus, scilicet bonum naturae et bonum gratiae. Super communicatione autem bonorum naturalium nobis a Deo facta fundatur amor naturalis .... Unde multo magis hoc (Deus magis amatur quam ipse a seipso) verificatur in amicitia caritatis, quae fundatur super communicatione donorum gratiae" (2/II 26. 3, c).

[47]) „Duplex est felicitas hominis. Una imperfecta, quae est in via, de qua dicit Philosophus et haec consistit in cognitione substantiarum separatarum per habitum sapientiae, imperfecta tamen, et talis qualis est in via possibilis, non ut sciatur ipsarum quidditas. Alia est perfecta in patria, qua ipse Deus per essentiam videbitur, et aliae substantiae separatae. Et haec felicitas non erit per aliquam scientiam speculativam, sed per lumen gloriae" (*In Boet. de Tr.* q. 6, a. 4, ad 3).

[48]) „Per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur. Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas. Una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest, secundum quamdam divinitatis participationem, secundum quod dicitur II Petr., 1, 4 quod per Christum facti sumus consortes divinae naturae" (*S. th.* 1/II, q. 62, a. 1). Cfr. *In Boet. de Trin.* q. 6, a. 4, arg. 3; *III Sent.* d. 33, q. 1, a. 4, sol. 3 ad 2; d. 27, q. 2, a. 2.

„Vita autem aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae, quia etiam excedit cognitionem et desiderium eius" (*S. th.* 1/II, q. 114, a. 2). Cfr. *III Sent.* d. 27, q. 2, a. 2 ad 4.

[49]) „Hic ostendit auctorem supernaturalis desiderii de habitatione caelesti .... Circa quod sciendum est, quod Deus efficit in nobis naturalia desideria et supernaturalia. Naturalia quidem, quando dat nobis spiritum naturalem convenientem naturae humanae: Genes. c. 2, 7, supernaturalia vero dat, quando infundit in nobis supernaturalem spiritum, scil. Spiritum sanctum, et ideo dicit „Dedit nobis pignus spiritus", idest spiritum sanctum causantem in nobis certitudinem huius rei, qua desideramus impleri" *In II Cor.* c. 5, 1. 2.

[50]) Similiter etiam duplex est Dei visio. Una quidem perfecta per quam videtur Dei essentia. Alia vero imperfecta, per quam, etsi non videmus de Deo quid est, videmus tamen quid non est, et tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur. Et utraque visio pertinet ad donum intellectus: prima quidem ad donum intellectus consummatum, secundum quod erit in patria, secunda vero ad donum intellectus incohatum, secundum quod habetur in via" (2/II, q. 8, a. 7).

[51]) „Necesse est enim, cum omne agens agat propter finem, quod omnis causa convertat suos effectus ad suum finem. Et ideo, cum secundum ordinem agentium sive moventium sit ordo finium, necesse est quod ad ultimum finem convertatur homo per motionem primi moventis, ad finem autem proximum per motionem alicuius inferiorum moventium .... Sic igitur Deus, cum sit primum movens simpliciter, ex eius motione est quod omnia in ipsum convertantur secundum communem intentionem boni, per quam unumquodque intendit assimilari Deo secundum suum modum .... Sed homines iustos convertit ad seipsum sicut ad specialem finem, quem intendunt; et cui cupiunt adhaerere sicut bono proprio, secundum illud Ps. 72: Mihi adhaerere Deo bonum est. Et ideo quod homo convertatur ad Deum, hoc non potest esse nisi Deo ipsum convertente" (*S. th.* 1/II, q. 109, a. 6).

deze nieuwe schepping in de mens, deze nieuwe natuur is niets anders dan de heiligmakende genade [52]). Deze is dus het levensbeginsel, waardoor God zelf in ons leeft door een nochtans geschapen, d.i. eindige mededeling van zichzelf ; zij is een „natuur", een wezensvorm.

Er bestaat echter geen natuur zonder vermogens en zonder activiteiten, geen geestelijke natuur zonder verstand en wil, zonder de acten van deze vermogens. „God, zegt en herhaalt THOMAS, heeft voor het bovennatuurlijke niet minder gedaan dan voor het natuurlijke" [53]). Hij heeft dus niet alleen als haar laatste grond de menselijke ziel van binnen uit a.h.w. verwijd, de bakens van haar krachtveld verzet, hij heeft ook aan het verstand en aan de wil de overeenstemmende nieuwe krachten geschonken [54]). Een nieuwe „illustratio" [55]), een nieuw „lumen", het geloof [56]) verleent een uitgebreider actiesfeer aan het intellect, zodat de mens in staat wordt gesteld door een nieuwe kennis [57]) nieuwe intelligibilia [58]) in zich op te nemen. Maar door de genade

---

[52]) Cfr. nota 46.

[53]) Als algemeen argument voor de theologische analogie komt steeds weer voor, dat God niet minder kan gedaan hebben voor de bovennatuurlijke orde dan voor de natuurlijke.

„Alio modo adiuvatur homo ex gratuita voluntate, secundum quod aliquod habituale donum a Deo animae infunditur. Et hoc ideo, quia non est conveniens quod Deus minus provideat his quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quam creaturis quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet, ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quae sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad huiusmodi actus .... Multo igitur magis illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum aeternum consequendum. Et sic donum gratiae, qualitas quaedam est" (*S. th.* 1/II, q. 110, a. 3).

[54]) „Virtus igitur hominis ordinata ad bonum quod modificatur secundum regulam rationis humanae, potest ex actibus humanis causari, inquantum huiusmodi actus procedunt a ratione, sub cuius potestate et regula tale bonum consistit. Virtus vero ordinans hominem ad bonum secundum quod modificatur per legem divinam, et non per rationem humanam, non potest causari per actus humanos, quorum principium est ratio, sed causatur solum in nobis per operationem divinam" (*S. th.* 1/II, q. 63, a. 3). Cfr. *III Sent.* d. 27, q. 2, a. 2 ; *S. th.* 1/II, q. 63, a. 2.

[55]) „Sol corporalis illustrat exterius : sed sol intelligibilis qui est Deus, illustrat interius. Unde ipsum lumen naturale animae inditum est illustratio Dei, qua illustramur ab ipso ad cognoscendum quae pertinent ad naturalem cognitionem. Et ad hoc non requiritur alia illustratio, sed solum ad illa quae naturalem cognitionem excedunt" (*S. th.* 1/II, q. 109, a. 1, ad 2). Cfr. ibid., c.

[56]) „Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam : scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quaedam intelligibilia cognoscenda, ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei vel prophetiae, quod dicitur lumen gratiae, inquantum est naturae additum" (*S. th.* 1/II, q. 109, a. 1).

„Aliud igitur oportet esse in substantia intellectuali lumen quo divina visione beatificatur, et aliud quodcumque lumen quo in specie sua naturae completur, et proportionaliter suae substantiae intelligit" (*Cg.* III, 54).

[57]) „Sic igitur dicendum est quod ad cognitionem cuiuscumque veri, homo indiget auxilio divino ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum. Non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus nova illustratione superaddita naturali illustrationi, sed in quibusdam quae excedunt naturalem cognitionem" (*S. th.* 1/II, q. 109, a. 1).

[58]) Cfr. nota 55.

ontluikt vooral in de wil een nieuwe liefde tot God en de evenmens, (caritas, amor of dilectio [59]), een nieuwe vriendschap [60]), waardoor de mens God bemint in de gloed van de deelhebbing aan de gaven van de H. Geest [60]). Zo uitgerust kan de mens tenslotte op een bovennatuurlijke wijze handelen [61]), zijn daden zijn niet meer alleen goed, zij worden ook verdienstelijk voor het eeuwig leven [62]) en de natuurlijke deugden worden tot ingestorte deugden omgevormd [63]),omdat zij niet langer steunen op alleen natuurlijke motieven, maar op God zelf, die voortaan het menselijk leven met zijn leven doordringt en doorvormt.

Deze metafysiek van het bovennatuurlijke, deze theologische analogie brengt noodzakelijkerwijze met zich mee, dat dezelfde technische termen als natura, forma, bonum, finis, desiderium, virtus enz..... een drievoudige onderscheiden maar analogisch op elkaar betrokken betekenis hebben. Nemen we de technische term „desiderium naturale", dan zal daar ten eerste mee kunnen bedoeld worden het natuurlijk verlangen, dat in elk wezen, beschouwd in zijn loutere geschapenheid, „in puris naturalibus", zegt THOMAS [64]) aanwezig is. Dan spreekt THOMAS de taal van de „philosophie" waar-

---

59) „Caritas diligit Deum super omnia eminentius quam natura. Natura enim diligit Deum super omnia, prout est principium et finis naturalis boni : caritas autem secundum quod est obiectum beatitudinis, et secundum quod homo habet quamdam societatem spiritualem cum Deo" (*S. th.* 1/II, q. 109, a. 3, ad 1). Cfr. *S. th.* 2/II, q. 26, a. 3 : *Quodl.* I, q. 4, a. 3, ad 1. 2/II. 24, 2, ad 1 : „Dionysius loquitur de dilectione Dei quae fundatur super communicatione naturalium bonorum, et ideo naturaliter omnibus inest. Sed caritas fundatur super quadam communicatione supernaturali."

60) „Amicitia de qua philosophus tractat causatur vel ex inclinatione naturae quantum ad amicitiam delectabilis et utilis, vel ex inclinatione habitus virtuosi praesupposita inclinatione naturae quantum ad amicitiam honesti, inquantum omne quod facit similitudinem cum aliquo, inclinat ad amorem illius. Et ideo non ponitur virtus, sed quoddam consequens ad virtutes. Sed amicitia quam habemus ad Deum non potest habere aliquod fundamentum, cum naturae metas excedat, et ideo oportet quod per speciale donum in dictam amicitiam elevemur, et hoc donum dicimus virtutem" (*III Sent.* d. 27, q. 2, a. 2, ad 2). Cfr. ibid. in c ; ad 4. — „Dilectio caritatis tendit in Deum sicut in principium beatitudinis in cuius communicatione amicitia caritatis fundatur" (2/II 26, 2, c).

61) „Implere mandata legis contingit dupliciter. Uno modo quantum ad substantiam operum, prout scilicet homo operatur iusta et fortia, et alia virtutis opera. Et hoc modo homo potuit in statu naturae integrae omnia mandata legis implere .... Alio modo possunt implere mandata legis non solum quantum ad substantiam operis, sed etiam quantum ad modum agendi, ut scilicet ex caritate fiant. Et sic neque in statu naturae integrae neque in statu naturae corruptae potest homo implere absque gratia legis mandata" (*S. th.* 1/II, q. 109, a. 3).

62) „Et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitae aeternae, sed ad hoc exigitur altior virtus, quae est virtus gratiae. Et ideo sine gratia homo non potest mereri vitam aeternam. Potest tamen facere opera perducentia ad aliquod bonum homini naturale, sicut laborare in agro, bibere, manducare et habere amicum, et alia huiusmodi, ut Augustinus dicit in tertia responsione contra Pelagianos" (*S. th.* 1/II, q. 109, a. 5). Cfr. ibid. a. 4.

63) „Praeter virtutes acquisitas ex actibus nostris .... oportet ponere virtutes in homine a Deo infusas" (*De virt.* a. 10).

64) „Primus homo in solis naturalibus constitutus fuit, ut a quibusdam ponitur" (*S. th.* 1/II, q. 109, a. 3, sed contra).

„Praeceptum de dilectione Dei non potest homo implere ex puris naturalibus secundum quod ex caritate impletur" (*S. th.* 1/II, q. 109, a. 4 ad 3). Cfr. *Cg.* III, c. 53.

voor hij een grote eerbied heeft, vermits zij deze wetenschap van het geschapene en — hij is daarvan overtuigd [65]) — van de schepper hebben opgebouwd. Dezelfde term kan ten tweede betekenen het natuurlijk verlangen in de orde der bovennatuur, dat in de door de genade geadelde mens moet worden verondersteld, willen we enig inzicht hebben in hetgeen ons door de Openbaring wordt meegedeeld. In die zin moeten we het „desiderium naturale videndi Deum" begrijpen; het is het verlangen door de genade in de menselijke natuur ingestort. Maar het gebeurt ook zeer dikwijls, en dit is de derde zin, dat dezelfde term door een hoogste logische samenvatting, a.h.w. een neutrale betekenis krijgt, waarin noch het filosofische noch het theologische in hun bepaaldheid onmiddellijk worden aangeduid. Dan laat zich de analogie ten volle gelden, dan kan men onder dezelfde term in een zekere ongescheidenheid, de wijsgerige of de theologische zin verstaan, die zal moeten worden bepaald door de hele context, waarin de term voorkomt, tenzij men hem in zijn onbepaaldheid wil laten.

En deze drie betekenissen, alhoewel onderscheiden, zijn toch niet gescheiden. Door een soort „circumincessio" is elk hunner in de beide andere meegedacht. Wanneer b.v. THOMAS spreekt over de natuurlijke, filosofische beatitudo, dan denkt hij in dit begrip een zekere voorlopigheid mee, de noodzakelijkheid van een aanvulling, nl. van de bovennatuurlijke felicitas, de enige, die hem tenslotte als theoloog interesseert. En spreekt hij over deze laatste, dan is de natuurlijke beatitudo niet uitgesloten, integendeel: zij blijft bewaard, maar in een veredelde, be-genadigde vorm. Het is het menselijk wezen, met heel zijn structuur, dat in de genade wordt opgenomen. Overigens, telkens wanneer iets zich organisch aan iets anders toevoegt, blijft het eerste in het tweede voortbestaan [66]). En wanneer THOMAS tenslotte spreekt over de beatitudo zonder te preciseren, dan is dit geen abstracte

---

[65]) THOMAS schijnt inderdaad er van overtuigd te zijn geweest, dat PLATOON en ARISTOTELES het bestaan van de éne, persoonlijke God enigszins hebben gekend. Zie hierover de studie van R. JOLIVET, *Essai sur les rapports entre la penseée grecqùe et la pensée chrétienne*, 1931.

[66]) Op velerlei gebied heeft THOMAS het princiep toegepast, dat wanneer iets zich organisch aan iets anders toevoegt, het eerste steeds blijft voorbestaan in het tweede. Dit princiep doet enigszins denken aan de hegeliaanse „Aufhebung". „In rebus ordinatis oportet primum modum includi in secundo; et in secundo inveniri non solum id quod sibi competit secundum rationem propriam, sed quod competit secundum rationem primi, sicut homini convenit non solum ratione uti, quod ei competit secundum propriam differentiam, quae est rationale, sed uti sensu et alimento, quod ei competit secundum genus suum, quod est animal vel vivum" (*Ver.* q. 22, a. 5). In ditzelfde artikel past hij dit princiep bij wijze van voorbeeld toe op de gezichtszin, waarin de tastzin nog voorbestaat, en dan op het object van dit artikel, nl. op wil als natuur, die voortbestaat als noodzakelijk beginsel van de streving naar het goede in de wil als wil. Hetzelfde beginsel moet ongetwijfeld worden toegepast op de verhouding tussen natuur en bovennatuur. Al wat werkelijk natuurlijk is blijft behouden in het genadeleven.

Cfr. dit andere neoplatonisch princiep: „Et potest intelligi secundum sententiam Platonicorum, quod superiora sunt in inferioribus, secundum participationem; inferiora vero sunt in superioribus, per excellentiam quandam et sic omnia sunt in omnibus, et in hoc quod omnia in omnibus inveniuntur ordine quodam, sequitur quod omnia ad idem ultimum ordinentur" (*In de div. nom.* c. 4, lect. 5, no. 340).

beatitudo, maar een zeer concrete realiteit, waarin beide vormen, ongeveer zoals de verschillen in het zijn, op confuse, maar reële wijze zijn inbegrepen.

Het valt niet te ontkennen, dat deze analogische veelzinnigheid der termen menig lezer van THOMAS op een dwaalspoor heeft gebracht. Alleen een lange vertrouwdheid met de gedachte van de Meester, zoals CAJETANUS die ongetwijfeld bezat, kan die fijngevoeligheid bijbrengen, zonder dewelke het soepele spel dezer begripsschakeringen onmogelijk kan worden gevolgd.

Maar is dat niet stééds het geval ook voor heel wat eenvoudiger begrippen? Veronderstel, dat een bloemist u rondleidt langs zijn bloemperken, waarop hij uitsluitend veredelde, dubbele tulpen heeft gekweekt. Hij zal spreken over de kelk met zijn aan de voet gewimperde bloemdekbladen, op de behaarde helmbladen. En dat alles zou kunnen gelden van de gewone tulpen, even goed als voor zijn veredelde bloemen. Maar deze hebben door de teelt nieuwe eigenschappen gekregen, en wil hij diè beklemtonen, dan zal de bloemenkweker de nadruk leggen op de omvang van de kelk, de vermenigvuldigde kroonblaadjes, hun gefronste vorm, m.a.w. op de karakteristieken van de veredelde tulp. En terzelfdertijd zal hij nochtans iets gezegd hebben over de gewone tulp, waarvan de essentiële karakteristieken in de veredelde soort werden opgenomen, anders ware de veredelde tulp geen tulp meer.

Zo moet men met THOMAS wandelen in zijn theologische tuin. Wanneer hij spreekt over wat hem aan het harte ligt: de theologie als wetenschap, dan gebruikt hij zijn technische termen nu eens in een algemene, niet geëxpliciteerde betekenis [67]): b.v. desiderium naturale; dan eens in de strict filosofische betekenis: b.v. het desiderium naturale cognoscendi Deum: of tenslotte in de bovennatuurlijke zin: het desiderium naturale videndi Deum. Maar toch moet men zich bewust blijven dat THOMAS steeds het bovennatuurlijke voor ogen heeft. In geval van twijfel bestaat er dus een presumptie voor de theologische zin. Deze laatste, om een ander beeld te gebruiken, is steeds dominant, de andere betekenissen zijn recessief.

Houden we rekening met deze analogie, dan begrijpen we gemakkelijk de thomistische redenering betreffende het desiderium naturale. De effecten, die de bovennatuurlijke, de theologische verwondering in ons opwekken, zijn de bovennatuurlijke fenomenen: het geloof, de genade, de caritas, de ingestorte deugden, de voorbestemming, de profetieën, de mirakelen enz..... Het door het geloof verlicht verstand zoekt naar de oorzaak van die effecten, en, zoals

---

[67]) Hoe analogisch-dubbelzinnig het vocabularium van THOMAS kan zijn blijkt bij de lezing b.v. van het tractaat over de beatitudo (de vijf eerst quaestiones van de *S. th.* 1/II), waar het dubbele perspectief van de natuurlijke en de bovennatuurlijke beatitudo steeds als onder- en bovendruk verschijnen.

In *S. th.* 1/II, q. 113, a. 10 aarzelt THOMAS niet de Schepping een mirakel te noemen, omdat de auteur van de schepping voor ons niet in zijn wezen gekend is: hij definieert dan het mirakel als datgene, waarvan de oorsprong voor ons verborgen blijft. Maar hij definieert anderzijds het mirakel als een zichtbaar gebeuren in de bovennatuurlijke orde, als een nieuw goddelijk ingrijpen „praeter naturam". Het zelfde voor het begrip „meritum", dat nu eens strict wordt voorbehouden voor de bovennatuurlijk verdienstelijke daad, dan weer wordt uitgebreid tot elke goede handeling, die een beloning verdient. (*S. th.* 1/II, q. 114, a. 10).

het natuurlijk verstand zoekt naar de kennis van de essenties, die binnen zijn bereik liggen, zo bestaat er in het bovennatuurlijke ook een natuurlijk verlangen, om God te zien, zoals hij is, want de Drieëne God, aan het geloof geopenbaard, is de oorzaak van heel de genade-orde. De Godsschouwing is in het bovennatuurlijke leven, wat in het natuurlijk leven is het vinden van de essentie der oorzaken, d.w.z. het volledig treffen van de intelligbiliteit van het object. Maar evenals er in de natuurlijke orde, aan de horizont van alle objecten en essenties het natuurlijk mysterie van God aanwezig is, zo zal ook in de visio Dei de bovennatuurlijke begrijpelijkheid van de goddelijke natuur door het ondoordringbaar mysterie van de goddelijke comprehensio worden omvangen, want alleen God kent zichzelf volmaakt als God. Zelfs in de Godsschouwing zal bij gevolg de Oorzaak haar bovennatuurlijk geschapen effecten oneindig overtreffen. De comprehensio Dei is dus geen object van het natuurlijk verlangen van de verloste mens, alleen de visio Dei [68]). Zo is in de natuurlijke orde de kennis van Gods essentie geen object van het natuurlijk verlangen, maar alleen de analogische kennis van de Eerste Oorzaak; ofwel, de natuurlijke kennis van de objecten staat tegenover de analogische kennis van de Eerste Oorzaak zoals de Godsschouwing tegenover de comprehensio.

We kunnen hier slechts terloops wijzen op een fundamenteel verschil tussen het filosofisch en het theologisch verlangen om God te kennen. Voor het eerste, namelijk voor de analogische Godskennis heeft de dood misschien wel enig belang, maar dan een belang, dat we moeilijk kunnen bepalen. Bestond er een natuurlijke orde — THOMAS veronderstelt, dat ze bestaat, bij voorbeeld, voor de kinderen, die vóór het doopsel sterven [69]) —, dan zou de Godskennis na de dood toch blijven zoals ze is op aarde: een analogische kennis, misschien volmaakter, maar THOMAS toont zich hier zeer aarzelend [70]). In het bovennatuurlijke daarentegen is de dood van een uiterst belang, zoals de bronnen der Openbaring dat duidelijk zeggen. Immers alleen na het overlijden zal de Godsschouwing, die slechts in inchoatieve, gesluierde vorm in onze hoop aanwezig is, tot voltooiing komen.

In dit verband dient te worden vermeld, dat de analogie steeds een analogie blijft, dat zij geen eigenlijke bewijsvoering is, alhoewel de uitdrukkingswijze van THOMAS daar dikwijls de schijn van kan hebben: „oportet .... necesse est .... idem probatur per rationem, enz.". Op een of andere wijze zal ze, precies als analogie, laten blijken, dat ze nooit van de gegevens der Openbaring een eigenlijke definitie kan geven [71]). Het desiderium naturale videndi

68) *Cg.* III, c. 55, Quod intellectus creatus non comprehendit divinam substantiam. *S. th.* I, q. 12, a. 7; 1/II, q. 4, a. 3.

69) *II Sent.* d. 33, q. 2, a. 2: Utrum pueri non baptizati sentiant in anima afflictionem spiritualem.

70) Over de kennis van de ziel na de dood cfr. *Summa theol.* I, q. 89; *Ver.* q. 18; *De an.* a. 15.

71) De volgende tekst van BAÑEZ lijkt ons bijzonder ter zake: „Thomas non vult demonstrare quod in homine sit desiderium naturale videndi Deum, sed proposita fide, quae dicit visionem beatificam esse possibilem, ostendit illud esse maxime consentaneum intellectui creato. Nam familiare est divo Thomae adducere congruentes rationes naturales ad osten-

Deum is dus een begrip, dat we evenmin uit een filosofisch beschouwde menselijke natuur kunnen afleiden, als we de begrippen „habitus fidei" kunnen begrijpen van uit de filosofische theorie van de habitus, of als we de „potentia obedientialis" kunnen afleiden van de theorie van de potentie. Het geloof is geen habitus in de filosofische zin van dit woord, alhoewel wij het geloof theologisch een habitus moeten noemen, de potentia obedientialis is geen potentie en het desiderium naturale is geen desiderium naturale in hun natuurlijke, filosofische zin.

Van deze relativiteit in het theologisch denken is THOMAS zich duidelijk bewust. In zijn tractaat over de genade in de *De Veritate* heeft hij bewezen, dat de heiligmakende genade eigenlijk geen deugd is, zoals de caritas, daar zij niet een vermogen, maar de natuur zelf van de ziel accidenteel, maar toch van binnen uit vervolmaakt. Op een opwerping tegen deze theologische stelling antwoordt hij als volgt: „de genade behoort tot de eerste soort in de kwaliteit (dispositio et habitus) alhoewel zij niet in eigenlijke zin een habitus kan worden genoemd. Immers zij is niet geordend onmiddellijk tot de handeling, maar tot een zekere geestelijke zijnswijze die zij in de ziel teweegbrengt, en zij is als een dispositie t.a.v. de glorie, die de genade is in haar volmaakte vorm. In de accidenten van de ziel, die de filosofen hebben gekend, is er echter niets te vinden, wat met de genade kan worden vergeleken, want de filosofen kenden alleen die accidenten van de ziel, welke gericht zijn op de handelingen, die aan de menselijke natuur geproportioneerd zijn" [72]). Precies hetzelfde moet van het natuurlijk verlangen naar de Godsschouwing worden gezegd. De theologische analogie kan haar, overigens zeer grote diensten slechts bewijzen, wanneer in het licht van het bovennatuurlijk gegeven tevens haar betrekkelijkheid wordt erkend.

Uit het voorafgaande is gebleken, dat THOMAS het desiderium videndi Deum „naturale" noemt, omdat het een noodzakelijk element is in de metafysische-theologische structuur van het bovennatuurlijke. Dit desiderium is niets anders dan de bovennatuurlijke realiteit die in het menselijk subject overeenkomt met de voluntas salvifica universalis van God, met de reële daad, waardoor God de mens roept tot de eeuwige aanschouwing: het desiderium naturale is een desiderium in actu primo.

Hier ook verandert het probleem van aspect, wanneer we overgaan van

---

dendum quod mysteria fidei sunt maxime consentanea naturae, et non repugnant ei. Et ita in IIIa Parte, Q. 1, a. 1, ex bonitate Dei et quoniam bonum est diffusivum sui, quod constat ex lumine naturae, infert quod mysterium Incarnationis non est dissonum naturae nec repugnat ei. Et in IV Cg. c. 79 probat resurrectionem mortuorum esse possibilem, quia anima naturaliter inclinatur ad corpus. Hoc autem argumentum solum probat, quod resurrectio sit maxime consentanea naturae, et non repugnat ei. Hoc vero non probat divus Thomas evidenter sed probabiliter et topice".

[72]) „Gratia est in prima specie qualitatis, quamvis non proprie possit dici habitus, quia non immediate ordinatur ad actum sed ad quoddam esse spirituale quod in anima facit, et est sicut dispositio quae est respectu gloriae, quae est gratia consummata. Nihil tamen simile gratiae in accidentibus animae quae Philosophi sciverunt, invenitur, quia philosophi non cognoverunt nisi illa animae accidentia quae ordinantur ad actus naturae humanae propotionatos" (*Ver.* q. 27, a. 2, ad 7).

het metafysische tot het psychologische plan, en de mens beschouwen in de onmiddellijke, psychologische uitoefening van zijn bovennatuurlijk leven en verlangen. Dan betreden we het gebied van het desiderium elicitum videndi Deum. Hier is het verlangen naar de Godsschouwing één onder vele andere mogelijke bovennatuurlijke verlangens. M.a.w. de Godsschouwing is geen noodzakelijk object van het eliciet verlangen, het verlangen in actu secundo. Dit kan expliciet gericht zijn b.v. op de vermeerdering van de genade, op de navolging van Christus, op de uitoefening van een bovennatuurlijke deugd, en *ook* op de Godsschouwing. Het „cupio dissolvi et esse cum Christo" [73]) is een voorbeeld van een dergelijk eliciet verlangen. Maar wat men ook expliciet moge begeren, steeds is het desiderium naturale videndi Deum als de metafysische voorwaarde voor elke bovennatuurlijke act aanwezig.

We kunnen dus de structuur van het bovennatuurlijke punt voor punt vergelijken met die van het natuurlijke zieleleven:

1. De menselijke natuur, door een bovennatuurlijke habitus verheven, streeft op de wijze van een natuur naar haar volmaaktheid, d.i. niet meer alleen naar een „similitudo Dei", maar naar het geestelijk bezit van God in zijn eigen wezenheid.

2. Het bovennatuurlijk kenvermogen, het geloof, en het bovennatuurlijk streefvermogen, dat hier noodzakelijkerwijze de dubbele vorm aanneemt van hoop en liefde, realiseren in hun activiteit in de hoop der verwachting de kennis van God zoals hij is in zichzelf.

3. Deze vermogens, geloof, hoop en liefde, hebben iets noodzakelijks aan zich, want zij zijn vermogens van een natuur — de bovennatuur — ; en zij hebben ook iets niet-noodzakelijks, iets toevalligs aan zich, want ze zijn niet identiek met de bovennatuurlijke genade.

4. Het noodzakelijke, het door de bovennatuurlijke natuur meegegevene, zijn de eerste theoretische en practische beginselen van het lumen fidei — het credo Deo — en de „impulsio caritatis erga Deum et homines, propter Deum" [74]).

5. Het is niet noodzakelijk, dat deze inwendige bovennatuurlijke krachten van geloof en caritas zouden worden geactueerd door dit of dat bepaald object. De geloofsartikelen zijn niet natuurlijkerwijze in de habitus gratiae aanwezig, maar zijn onontbeerlijk voor de eliciete acten van geloof en liefde.

6. Het geloof van bepaalde geloofswaarheden en de bovennatuurlijke liefde tot God zijn dus niet natuurlijk, juist voor zover ze bepaald zijn. De habitus van de genade, het bovennatuurlijke als natuur is op zichzelf niet de Openbaring, maar is gericht op de concrete gegevens van de Openbaring: De H. Drievuldigheid, de Menswording, de Eucharistie, de visio Dei, enz. Het eliciet verlangen kan willekeurig op een of ander van deze objecten gericht worden [75]).

---

[73]) Phil. 1, 23.

[74]) Zie het tractaat van THOMAS over het geloof: *Summa th.* 2/II, qq. 1 tot 7; *Ver.* q. 14.

[75]) „Quando ergo ex propria ratione, adiutus divina gratia, apprehendit aliquod speciale bonum, ut suam beatitudinem, in quo vera sua beatitudo consistit, tunc meretur, non ex hoc quod appetit beatitudinem quam naturaliter appetit, sed ex hoc quod appetit hoc

7. In de eliciete geloofs- en caritatieve act is er bij gevolg steeds een synthese tussen de bovennatuurlijke habitus en de concrete geopenbaarde waarheid of de concrete verdienstelijke daad.

8. Wanneer we in een concrete daad God op bovennatuurlijke wijze kennen of beminnen, dan is steeds het desiderium naturale videndi Deum noodzakelijkerwijze, maar op niet bewuste wijze aanwezig. We kunnen niets op eliciete wijze in de bovennatuurlijke orde verlangen zonder de natuurlijke aanwezigheid van deze reële voorafschaduwing van de Godsschouwing in de begenadigde ziel. „Omnia supernaturaliter cognoscentia cognoscunt Deum iustificantem in quocumque cognito".

Hiermede hopen we, enkele gegevens te hebben verstrekt, die de opinie van CAJETANUS kunnen verhelderen. Het desiderium naturale videndi Deum is in de mening van THOMAS een desiderium naturale in ordine supernaturali. Men kan het niet halen uit een filosofische analyse van de menselijke natuur, maar het is een integrerend deel van de theologische analogie, zoals die door THOMAS steeds wordt opgevat.

Nu moet worden erkend, dat voor wie niet steeds de hele thomistische denkwijze voor ogen houdt, en in elke afzonderlijke kwestie niet zeer scherp het deel kan zien in het licht van het geheel, de thomistische terminologie uiterst verward moet schijnen. Vooral voor wie het metafysisch standpunt niet van het psychologische weet te onderscheiden, is het een hopeloos geval. Door een voortdurende omgang met de thomistische geschriften in hun geheel, klaart echter deze verwarring op en ontdekt men de consequentie, die zich achter de wisselende terminologie doorzet [76]).

Het ware echter wenselijk, gezien de huidige klank die met de term „natuurlijk" is verbonden, dat deze zou vermeden worden en dat vooral heel dit theologema voor goed zou verdwijnen uit een filosofie, die bewust zuivere filosofie wil zijn. Het hoort thuis in het theologische tractaat De Spe [77]). Van zodra het is binnengeslopen in de filosofie, is men op onoplosbare

speciale quod non naturaliter appetit, ut visionem Dei, in quo tamen secundum rei veritatem sua beatitudo consistit" *Ver.* 22, 7.

[76]) Dezelfde moeilijkheid betreffende de terminologie van THOMAS heeft L. B. GEIGER ondervonden bij de studie van de participatie. Hij duidt uitstekend de drie oorzaken aan van de op het eerste gezicht zeer verwarde terminologie : „Absence d'études synthétiques de la part de S. Thomas, confusion extrême du vocabulaire, emprunts manifestes à des courants philosophiques les plus divers, telles sont les trois données qui défínnissent concrètement les données de notre recherche" (*La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin,* 2e éd. 1953, p. 19).

[77]) Inderdaad wordt de Secunda Pars van het *Compendium theologiae :* de Spe ingeleid door het desiderium naturale : „Est autem considerandum quod in aliqua cognitione desiderium hominis requiscere potest, cum homo naturaliter scire desideret veritatem, qua cognita eius desiderium quietatur. Sed in cognitione fidei desiderium hominis non quiescit : fides enim imperfecta est cognitio, ea enim creduntur quae non videntur, unde Apostolus eam vocat „argumentum non apparentium", ad Hebr. XI, 1. Habita igitur fide, adhuc remanet animae motus ad aliud, scilicet ad videndum perfecte veritatem quam credit et assequendum ea per quae ad veritatem huiusmodi poterit introduci."

antinomieën gestoten. Een filosofie puren uit de theologie van THOMAS is een riskante zaak, en men moet er goed op letten, dat er in het bekomen product geen onfilosofische elementen van een specifiek theologisch denken als vreemde lichamen overblijven.

Door de opinie van CAJETANUS wordt aan deze vereisten van zuiver denken ten volle voldaan. Zij laat ons toe, duidelijk te onderscheiden tussen de filosofische verwondering, die het verlangen naar de natuurlijke waarheid in ons opwekt en waarover ARISTOTELES spreekt in de proloog van zijn *Metaphysica*, en anderzijds de bovennatuurlijke verwondering, de verwondering van Onze Lieve Vrouw, toen de engel haar meldde, dat ze moeder zou worden van God. „Hoe kan dit geschieden?" en de engel antwoordde „De heilige Geest zal op U neerdalen, en de kracht van de Allerhoogste zal u overschaduwen". Het zijn voorzeker twee zeer verschillende geestelijke ervaringen, die van het natuurlijk en die van het bovennatuurlijk mysterie, die van het desiderium naturale cognoscendi verum, drijfkracht van het filosofisch onderzoek, en het desiderium naturale videndi Deum, dat wij door de Openbaring in onze begenadigde ziel aanwezig weten.

Het is niet steeds gemakkelijk, deze twee verwonderingen en verlangens zo te beleven, dat ze enerzijds de eenheid van het geestesleven niet in een ondragelijke dubbelheid verscheuren, of dat anderzijds de ene zich niet zo vereenzelvigt met de andere, dat de rijke verscheidenheid van onze geest verarmd wordt en vervlakt, hetzij men de filosofische verwondering in haar zuiverheid tegenover het alles overstralend licht der genade voor nutteloos verklare, hetzij men de theologische verwondering als onwezenlijk beschouwe en als een louter onderdeel, een vorm van de filosofische.

Wellicht wijst THOMAS, zoals CAJETANUS hem terecht interpreteert, naar een mogelijke synthese. In de eenheid van het desiderium naturale eerbiedigt hij de analogische verscheidenheid van de cognitio veri et Dei en van de visio Dei, van de schepping en van de rechtvaardiging.

Leuven F. DE RAEDEMAEKER, S.J.

SOMMAIRE

Dans cette étude sur la notion thomiste de „Désir naturel de voir Dieu" l'auteur esquisse une défense de l'interprétation de Cajetan, selon lequel il s'agit en l'occurence d'un désir naturel, c'est à dire fondamental et métaphysique, dans l'ordre surnaturel.

Dans l'ordre strictement naturel S. THOMAS n'admet concernant le divin d'autre désir naturel que de connaître et d'aimer Dieu d'une manière analogique, comme Cause Première et Fin dernière naturelle. Avec le don de la grâce, que S. THOMAS considère comme une sorte de nature ou de création

nouvelle, est offert à l'homme le désir essentiel à l'ordre surnaturel, c'est à dire le désir naturel-surnaturel de „voir" Dieu, c'est à dire de le connaître dans son essence par la vision béatifique.

L'argumentation de l'auteur est basée sur de nombreux textes où l'Aquinate traite de cette question et sur le parallélisme de l'analogie théologique qui permet de comprendre comment S. THOMAS peut parler d'un désir naturel dans l'ordre surnaturel. Ceci est moins surprenant dès que l'on suit S. THOMAS pas à pas dans le développement de son analogie théologique. Tous les termes hautement techniques qu'il emploie dans sa théologie : nature, puissance, habitus, acte, fin, bien, similitude, vérité etc. semblent jouir chez lui de cette indifférenciation qui permet et commande leur usage analogique dans l'ordre surnaturel aussi bien que naturel. Ces termes aristotéliciens, que nous sommes enclins à comprendre dans leur contexte originel et certes naturel, sont souvent employés par S. THOMAS, théologien avant tout, dans leur sens analogique surnaturel sans qu'il en avertisse pour autant le lecteur. Ainsi s'explique du reste la divergence des interprétations du „désir naturel de voir Dieu".

EEN MERKWAARDIGE WERELDGESCHIEDENIS [1])

De laatste tijd verschenen er talrijke wereldgeschiedenissen. De reden is heel eenvoudig : velen zijn er zich bewust van geworden geen juist inzicht in het huidig wereldomvattend tijdsgebeuren te kunnen hebben, als zij niet de staten en kulturen, de tegenstellingen en conflicten in hun opkomst en ontwikkeling kennen. Aangezien de problemen van land tot land soms aanmerkelijk verschillen, zullen de historici volgens hun land van herkomst ook verschillende en afwijkende vragen aan de geschiedenis stellen. Daarom is het zo interessant deze uitgebreide wereldgeschiedenis van de Amerikaanse historici BRINTON, CHRISTOPHER en WOLFF van naderbij te beschouwen.

Het werk omvat twee omvangrijke delen waarvan de tekst, op twee kolommen gedrukt, precies 2728 kolommen omvat, afgezien van de inleiding, bladwijzers en uitvoerige registers. Meer dan driehonderd vaak grote en over de rand der bladzijden heen gedrukte platen, en 54 kaarten waarvan zeven de twee bladzijden bedekken, illustreren op prettige en niet zelden originele wijze de tekst. De kaarten verdienen een bijzonder woord van lof, niet enkel voor de keuze der gegevens die erop voorkomen, maar ook voor hun esthetische en tevens treffende manier van uitwerking. Wie zelf met de uitgave van kaarten te doen heeft gehad, weet dat deze de tere plek zijn in een publicatie. Ten slotte moeten wij speciaal vermelden dat de auteurs voortdurend teksten uit de gelijktijdige bronnen op een zeer gelukkige wijze in hun verhaal vlechten.

Een eerste middel om in te dringen in de geest van een wereldgeschiedenis is de indeling van de stof. Wij erkennen dadelijk dat deze bij het onderhavig werk ons ten zeerste heeft voldaan. Een paar voorbeelden. De Oudheid vervalt in vier hoofdstukken : de voorgeschiedenis met de geschiedenis van het Oude Oosten, de Grieken, de Romeinen en het christendom. De periode tussen de twee wereldoorlogen wordt in vier hoofdstukken behandeld : Communistisch Rusland, de opkomst van het fascisme, de Atlantische democratieën gedurende de wapenstilstand van twintig jaar, het losmaken van de imperialistische banden. Wie op dergelijke manier het uiterst verwarde wereldgebeuren rond zijn hoofdcomponenten weet te groeperen is een groot historicus.

Als wij nu nagaan welke stof in het hele wereldgebeuren uitgekozen wordt, dan zijn er enige verschillen met de Westeuropese geschiedschrijvers. Voor BRINTON en zijn mede-auteurs is blijkbaar ook het Westen het centrum van de wereldgeschiedenis ; de verschillen raken dus niet het hoofdthema maar

[1]) Crane BRINTON, John B. CHRISTOPHER and Robert Lee WOLFF, *A History of Civilisation,* Volume I, *Prehistory to 1715,* Volume II, *1715 to the Present,* New York, Prentice Hall, 1955, 18 x 25.5, XVIII+686 en XIV+722 blz., met kaarten en illustraties, geb. $ 16.00.

ondergeschikte onderwerpen. Meer dan de Westeuropese geschiedschrijvers behandelen de auteurs Byzantium, Rusland en de Islam. Aan de andere kulturen wijden zij hun aandacht vanaf de 16e, vooral echter vanaf de 19e eeuw. Wij moeten hier dus geen geschiedenis van India, China en Japan of van het oude Amerika vóór de ontdekkingen gaan zoeken, iets wat b.v. wel *in extenso* uitgewerkt wordt in de meest recente tiendelige *Historia Mundi*, vooral van Zwitsers-Duitse inspiratie. M.a.w. hun gezichtskring is ruimer dan van de meeste Westeuropese geschiedschrijvers, maar heeft zich nog niet volledig aangepast aan de na-oorlogse toestanden en nieuwe opvattingen.

De auteurs schrijven voor een ruim publiek en hebben de geschiedenis nogal vereenvoudigd. Kleine landen die het wereldgebeuren weinig of niet hebben beïnvloed komen nagenoeg niet ter sprake. In de Middeleeuwen worden in West-Europa alleen Frankrijk, Engeland en Duitsland behandeld. Zelfs de Boergondische hertogen moeten het, in het kader van Frankrijk dan nog, stellen met één bladzijde. Zwitserland, Scandinavië, Ierland worden nagenoeg niet vermeld. Tot onze grote verbazing schijnen de auteurs de Middeleeuwse schilders, de primitieven niet te kennen : alleen Giotto vond genade (I. 307).De eerste vermelde schilder uit de Nederlanden is Breughel (I. 472)! De auteurs hebben dus wat eenzijdig de grote lijnen van het historisch gebeuren uitgestippeld.

Een groter bezwaar hebben wij tegen de manier waarop deze stof behandeld wordt. In Hoofdstuk VI over de Late Middeleeuwen van West-Europa maken zij drie grote paragrafen : eerst heel Frankrijk van 987 tot 1461, dan heel Engeland van 1066 tot 1485, en ten slotte heel Duitsland en het Keizerrijk van 911 tot 1493. In Hoofdstuk IX, honderd bladzijden verder, wordt dan Oost-Europa met Rusland van af de kruistochten tot aan Peter de Grote behandeld. Dit soort geschiedschrijving ziet de voortdurende wisselwerking tussen de landen onderling en tussen Oost en West over het hoofd, het ontkent de fundamentele eenheid van West-Europa in de Middeleeuwen, en ten slotte het projecteert de huidige staten in het verleden op een antihistorische manier.

Van dit laatste hebben wij verder nog een sprekend voorbeeld. In Hoofdstuk XXI met de titel : ,,Westerse democratieën in de 19e eeuw'', en met de werkelijk anachronistische ondertitel ,,de Noordatlantische gemeenschap'' behandelen de auteurs Groot-Brittannië, Frankrijk, Italië en de U.S.A. ; en in Hoofdstuk XXII met de titel ,,Midden- en Oost-Europa tot het uitbreken van W.O. I.'' gaat het over Duitsland, de Habsburgse monarchie en Rusland. Op deze manier wordt de Noordatlantische gemeenschap van nu op een onverantwoorde wijze in het verleden geprojecteerd, komt Duitsland in een eigenaardige positie te staan, en krijgt het negentiende-eeuwse nationalisme, dat zo grondig Duitsland, Oostenrijk-Hongarije en Italië heeft beïnvloed, op verre na niet de nodige aandacht.

Anderzijds constateert men met genoegen dat dit werk niet meer vastzit in de sinds lang gewraakte maar in sommige landen nog steeds bloeiende politieke en militaire geschiedenis. Herhaaldelijk komt er een prettige en

mooi geschreven paragraaf over „the way of life" van een periode. Voor de 19e eeuw krijgen we een zeer mooi hoofdstuk over de invloed van de industriële revolutie op heel het economisch en sociaal leven met dan het antwoord van de Liberalen, van de utopische Socialisten, van Marx, van de Anarchisten en van de Katholieken. Een even boeiend hoofdstuk is dat over de intellectuele revolutie in diezelfde eeuw, al zouden wij niet alles willen onderschrijven. Hier behandelen de auteurs het Darwinisme met al zijn gevolgen, de letterkunde en de kunsten, de philosophie, de psychologie (vooral Freud) en de politieke gedachte.

Voor dit tijdschrift moeten wij nog even speciaal onze aandacht wijden aan de hoofdstukken over het christendom en de Katholieke Kerk. De auteurs nemen beslist een historisch en geen dogmatisch standpunt in, zij trachten uit de bronnen volgens de zuivere wetten der geschiedschrijving het verleden te kennen en te reconstrueren. Voor Jezus hebben ze de hoogste waardering, maar wat Zijn godheid aangaat, zeggen zij enkel dat Zijn volgelingen Hem na Zijn dood als God begonnen te vereren. Voortdurend leggen ze er de nadruk op, dat de eerste generaties van christenen volledig in eschatologische stemming leefden, en dag na dag het einde van de wereld verwachtten. De redenen van de overwinning van het christendom op het Romeins Imperium onderzoeken ze zakelijk en objectief, na opgemerkt te hebben: „The simplest answer — that God willed it so — is above and beyond history". Waar het dan gaat over het pauselijk primaat in de eerste vier eeuwen (I. 145-146) zien ze vooral de uiterlijke zijde van het probleem: een rasecht kerkhistoricus zou dieper op het bovennatuurlijk aspect ingaan. Herhaaldelijk in het boek gaat het over de miraculeuze macht van de priester in de H. Mis; de auteurs geven weliswaar in dogmatisch exacte termen weer wat er bij de consecratie van brood en wijn door de priester gebeurt, maar aangezien de transsubstantiatie geen uiterlijk teken is, is er ook geen sprake van mirakel. Bij het behandelen van de katholieke opvatting over de Heilige Drieëenheid schrijven ze: „This solution asserts that the members of the Trinity are Three and yet at the same time One" (I. 154); dat is nogal simplistisch, ze hadden beter van drie personen en één goddelijke natuur gesproken.

In Hoofdstuk XII over de protestantse reformatie behandelen de auteurs ook de „Catholic Reformation, in Protestant historical writing often called the Counter-Reformation" (I. 518). De Jezuïeten worden te veel van buitenuit beschouwd. Ofschoon Sint Ignatius nooit een soldaat is geweest, doch een ridder, de militaire gehoorzaamheid de tegenvoeter is van de jezuïtische gehoorzaamheid en een militaire geest de negatie zelf van het intiemste wezen van het jezuïtisme zou zijn, schrijven de auteurs nog: „The founder... had been a soldier, and the Jesuit order was from the beginning the soldiery of the Catholic Church" (I. 519). De paragraaf over het concilie van Trente is niet zo kwaad en begint met de juiste maar niet altijd erkende waarheid: „The Catholic Reformation was not a change of dogma, not a change of spiritual direction" (I. 521). Verder lezen wij nog interessante beschouwingen over protestantisme en vooruitgang. Na een prachtige en tevens

eenvoudige uiteenzetting van Weber's thesis dat het protestantisme en speciaal het calvinisme aan de oorsprong zou liggen van het kapitalisme en de industriële vooruitgang, geven de auteurs een korte maar rake kritiek van deze nu verlaten theorie.

Wat de opstand der Nederlanden aangaat, er staan zoveel fouten in dat het ondoenlijk is ze alle aan te stippen. De fundamentele vergissing is dat de schrijvers vanaf 1555 de Noordelijke Nederlanden als calvinistisch en de Zuidelijke als katholiek beschouwen, terwijl toch het calvinisme zich eerst in het Zuiden heeft verspreid en pas na de val van Den Briel in 1572 zich in het Noorden volop begon te vestigen, en er weldra een dictatuur uitoefende over een trouwens in overweldigende mate katholieke bevolking.

Een paar kleine fouten zijn in de tekst geslopen. Er staat dat het Marcus-Evangelie van omstreeks 60 dagtekent en de evangeliën van Matthaeus en Lucas van 20 à 30 jaar later (I. 132), terwijl de drie synoptische evangeliën alle drie vóór 70 zijn geschreven. In 732 werd de slag tegen de Mohammedanen niet geleverd te Tours (I. 178), maar te Poitiers; het concilie van Trente eindigde niet in 1564 (I. 521), maar in 1563; niet Clemens VII (II. 57) hief de Jezuïetenorde op, maar Clemens XIV.

Als slotoordeel kunnen wij de lezing van deze prachtige History of Civilisation slechts aanprijzen, om de aandacht voor de verscheidene activiteiten van de mens, om de krachtige synthese van het verwarde historische gebeuren, om de zin voor objectiviteit en integrale waarheid ook in strict religieuze en sociale kwesties, en ten slotte om de prettige, onderhoudende verhaaltrant die de lezing tot een echt genoegen maakt.

Leuven M. DIERICKX, S.J.

DUPLIEK

In *Studia Catholica* [1]) verscheen van de hand van W. DUYNSTEE C.SS.R. een critische beschouwing over het artikel: „De straf in de rechtsorde", dat ik in dit tijdschrift [2]) publiceerde. In een kort wederwoord wil ik trachten mijn antwoord op de bedenkingen van Duynstee te formuleren. Dit is echter geen gemakkelijke taak, aangezien ik de summiere samenvatting, die Duynstee van mijn artikel geeft [3]) en waarop hij zijn bedenkingen baseert, onmogelijk als gemeenschappelijk uitgangspunt voor onze discussie kan aanvaarden, omdat ik deze samenvatting geenszins als een juiste en wetenschappelijk correcte weergave van mijn sententie kan erkennen. Het kernpunt van zijn misvatting van mijn sententie meen ik te vinden in zijn onjuiste weergave van mijn gedachtengang op blz. 62 van mijn artikel. In de eerste nieuwe alinea van deze bladzijde karakteriseer ik de straf in de rechtsorde als het correlaat, als de repressie der misdaad. Eerst daarna, in de volgende alinea's, ontwikkel ik uit deze karakterisering der straf mijn conclusies over de complexe structuur der straf, breng ik de beide structuurelementen der straf naar voren. Nu haalt Duynstee de inhoud der eerste en der volgende alinea's door elkaar en citeert ten onrechte de omschrijving, die ik in de eerste alinea geef van de straf in haar geheel, als de omschrijving van slechts één der elementen, die ik in de volgende alinea's binnen het geheel der straf onderscheid. Dat Duynstee inderdaad de gedachtengang van deze zo fundamentele bladzijde van mijn betoog onjuist weergeeft, blijkt voorts ook nog uit een noot, die hij aan blz. 121 van zijn critiek toevoegt en waarin hij mij een onjuiste verwijzing naar St. THOMAS verwijt. In mijn artikel is deze verwijzing inderdaad te vinden en m.i. volkomen verantwoord toegevoegd aan de eerste alinea van blz. 62. Duynstee verwijt mij echter deze verwijzing daar, waar hij de volgende alinea's van blz. 62 bespreekt. Ja, daar hoort die verwijzing niet thuis, maar daar staat zij dan ook niet in mijn tekst! Wel onderstreept deze vergissing van Duynstee de juistheid van mijn analyse, waarin ik zijn misvatting van mijn gedachtengang op blz. 62 van mijn artikel aantoonde.

Overigens heb ik tegen de samenvatting van Duynstee en zijn daarop volgend betoog ernstige bezwaren, waar hij door mij nadrukkelijk toegevoegde nadere bepalingen en preciseringen verwaarloost en er aldus dan ook toe komt mij opvattingen toe te schrijven, die in mijn adaequate tekst niet te vinden zijn. Wel tracht Duynstee zijn weergave te verantwoorden door het aanhalen van enige citaten uit mijn tekst, maar deze bestaan helaas meren-

---

1) W. DUYNSTEE C.SS.R., *Een nieuwe strafleer*, in *Stud. Cath.*, 1955, blz. 119-125.
2) A. VAN LEEUWEN S.J., *De straf in de rechtsorde*, in *Bijdragen*, 1954, blz. 58-78.
3) DUYNSTEE, *art. cit.*, blz. 119, v.

deels uit uit de contekst losgerukte delen van zinnen, waarin hij naar eigen goeddunken tussen de aanhalingstekens woorden toevoegt, weglaat of verplaatst. In het bijzonder betreft mijn beklag ook de onheuse wijze, waarop Duynstee op blz. 124 van zijn critiek te werk gaat. Hier somt hij kortelijk nog enige verdere bezwaren op zonder deze te verantwoorden, terwijl hij van dit achterwegelaten der verantwoording misbruik maakt om zijn misduidingen zo boud mogelijk te formuleren.

Vandaar dat ik de samenvatting van Duynstee niet als uitgangspunt kan nemen en mij los daarvan direct tot zijn afzonderlijke bedenkingen zal moeten wenden.

Tegen de door mij uitgewerkte complexe structuur der misdaad en der straf stelt Duynstee als zijn fundamentele objectie: „Van thomistisch standpunt beschouwd, is deze opvatting der misdaad volkomen onaanvaardbaar. Thomistisch — en wij nemen het woord „thomistisch" in heel ruime zin, zodat er alle schakeringen onder vallen, die men in de aristotelisch-thomistische philosophie kan onderscheiden — thomistisch wordt de morele en juridische waarde van een menselijke handeling bepaald door de geordendheid tot het doel. Is een handeling tot het doel gericht, dan is zij moreel, c.q. juridisch juist; is zij daarvan afgewend, dan is zij onjuist. De misdadigheid bestaat dus uitsluitend in het afgewend zijn van het doel, hetzij dan van het einddoel (bij de moraliteit) hetzij dan van het gemeenschapsdoel (bij de juridische orde). De uitwendige daad is alleen een deel van de aldus te waarderen menselijke handeling, en heeft geen betekenis op zich. Thomistisch is dus de misdaad in wezen een eenheid, en uit een oogpunt van misdadigheid, „formeel", zouden wij zeggen, is daar geen complexiteit van twee elementen te onderscheiden" [4]).

Zoals uit dit citaat uit Duynstees critiek en uit mijn artikel blijkt, bedoelen wij beiden een thomistische rechtsfilosofie op te bouwen in analogie met de thomistische moraalfilosofie. Maar dan sta ik ten zeerste verbaasd over de boude bewering, die Duynstee in dit citaat zo zelfverzekerd neerschrijft. Eenieder die geen vreemdeling is in de thomistische moraalfilosofie, moet toch voorzeker weten, dat er onder de thomisten reeds eeuwenlang gedisputeerd wordt over de vraag of de „ratio formalis peccati" uitsluitend bestaat in de privatio van het toegewend zijn tot het einddoel, of in aliquo positivo admixta privatione, d.w.z. een complexe structuur bezit. Om zich hiervan te overtuigen is het helemaal niet nodig speciale vakstudies op te slaan, maar volstaan de gewoonste thomistische handboeken. Aldus b.v. het handboek van L. LEHU O.P. [5]), dat er tevens op wijst, dat juist de belangrijkste Thomas-commentatoren, m.n. CAPREOLUS, CAJETANUS, FERRARIENSIS, IOANNES A S. THOMA, SALMANTICENSES e.a., de complexe structuur der zonde verdedigen. Terwijl daarentegen de meeste voorstanders der sententie, dat de ratio formalis peccati uitsluitend bestaat in de privatio van het toegewend zijn tot het einddoel, in de suareziaanse school gevonden worden. Op grond van deze historische gegevens is het dan ook wetenschappelijk

[4]) DUYNSTEE, *art. cit.*, blz. 120.

[5]) L. LEHU O.P., *Philosophia moralis et socialis*, I, Parisiis, 1914, p. 94, s.

onjuist de aanvaarding van de complexe structuur der zonde en der misdaad als onthomistisch te qualificeren — en dit nog des te meer, waar die qualificatie met minder liefderijke insinuaties gekruid wordt.

Een tweede punt, dat Duynstee in discussie brengt, is m.i. niet zo zeer een kwestie van doctrien alswel van terminologie, waarop ik gaarne een nadere toelichting geef. Duynstee verwijt mij, dat ik bij de omschrijving van een der structuurelementen der misdaad en der straf spreek van „fisiek" kwaad, geweld [6]). Ook hier dient men erop te letten, dat ik mijn filosofische beschouwingen over de straf in de rechtsorde ontwikkel in analogie met de thomistische moraalfilosofie. Welnu, in de thomistische moraalfilosofie wordt sedert eeuwen het woord „fisiek" gebruikt om daarmede een goed of kwaad aan te duiden als een van het morele goed en kwaad onderscheiden goed of kwaad van lagere orde, dat dus op zich genomen niet tot de morele orde behoort, maar eerst door subsumptie onder het einddoel in de morele orde wordt opgenomen. Deze terminologie acht ik voorzeker geenszins gelukkig gekozen en ook de thomistische traditie erkent dit telkens weer, maar blijft haar toch rustig gebruiken bij gebrek aan beter. In analogie met deze terminologie heb ik nu in mijn rechtsfilosofische studie het woord „fisiek" gebruikt om het goed van lagere orde, waartoe men zich in de misdaad toewendt, aan te duiden als een goed onderscheiden van het juridische goed, waarvan men zich in die zelfde misdaad afwendt. Ook hier acht ik deze terminologie geenszins gelukkig gekozen, omdat het dagelijkse spraakgebruik aan het woord „fisiek" een andere betekenis pleegt toe te kennen en deze term bijgevolg aan de niet scholastiek geschoolde lezer zou kunnen suggereren, dat de auteur zo naïef is te menen, dat iedere misdaad in handtastelijkheden bestaat. In een positief-wetenschappelijke juridische studie verdient het daarom voorzeker aanbeveling de term „fisiek" te vermijden of althans nauwkeurig toe te lichten, omdat de jurist, die geen vakfilosoof is, op het merkwaardige filosofische gebruik van deze term niet bedacht is. Maar in een rechtsfilosofische studie op thomistische basis liggen de zaken uiteraard anders, omdat de thomist de term in zijn historische contekst kent en voor hem de nadelen van deze term gecompenseerd worden door de aansluiting bij al wat een lange traditie in deze term heeft ingelegd. Bijgevolg wijs ik resoluut de interpretatie van Duynstee af, dat ik met „fisiek geweld" geweldpleging in de zin van het dagelijkse spraakgebruik zou bedoelen. Hetgeen Duynstee mij m.i. op dit punt hoogstens zou kunnen verwijten, is, dat ik in mijn terminologie te slaafs aansluiting gezocht heb bij een minder gelukkige traditionele terminologie der thomistische moraalfilosofie.

Een derde serie bedenkingen van Duynstee vloeit m.i. voort uit het verschil tussen zijn en mijn opvatting van de distinctie tussen het voluntarium directum et indirectum [7]). Slaan wij over deze distinctie de scholastieke handboeken op, dan wijzen deze er meestal uitdrukkelijk op, dat deze distinctie bij verschillende auteurs vaak een verschillende betekenis heeft, b.v. een andere bij St. THOMAS en een andere bij vele moderne auteurs. Vele moderne

---

[6]) DUYNSTEE, *art. cit.*, blz. 122, v.

[7]) DUYNSTEE, *art. cit.*, blz. 123.

auteurs identificeren deze distinctie met de distinctie tussen het voluntarium in se et in causa en noemen voluntarium indirectum dat, wat gewild wordt in zoverre het als effect verbonden is met zijn oorzaak, die op zich (direct) gewild wordt. In analogie met deze opvatting noemde ik, ook al hebben wij in casu niet met een causaal verband te doen, het toevoegen van kwaad bij het straffen voluntarium indirectum, waar het gewild wordt „in zoverre het nu eenmaal uiteraard noodzakelijk en onafscheidbaar verbonden is met het direct geïntendeerde rechtsherstel" [8]). Vanwege de fluctuerende betekenis van het voluntarium indirectum bij de diverse auteurs heb ik deze term niet zo maar zonder meer in de geciteerde betekenis toegepast, maar deze betekenis uitdrukkelijk in mijn tekst omschreven. Dat Duynstee aan een andere opvatting der distinctie tussen het voluntarium directum et indirectum de voorkeur geeft, is zijn goed recht, maar geeft hem nog geenszins het recht om, zonder met de door mij aangegeven opvatting der distinctie rekening te houden, mijn formuleringen en conclusies vanuit zijn eigen opvatting der distinctie tegen de uitdrukkelijke bedoeling van de auteur in te interpreteren. Vandaar dat ik én zijn weergave én zijn interpretatie van mijn betoog en conclusies over het gewild zijn der straf als onjuist afwijs.

Tenslotte wil ik nog even ingaan op Duynstees bedenkingen tegen mijn toepassing van de leer van de handeling met dubbel effect en tegen het door mij ter illustratie gebruikte voorbeeld van een chirurgische amputatie van een lidmaat [9]). Duynstee werpt tegen mijn beroep op de leer van de handeling met dubbel effect op: „De leer van de handeling met dubbel effect kan hier echter o.i. onmogelijk worden toegepast, omdat de noodzakelijke verbondenheid van de beide effecten geheel van de wil van degene, die straft, afhangt. Deze wil het rechtsherstel, en wil de vergelding, die daaraan correlaat is, en daarom zijn ze verbonden" [10]). Hierop luidt mijn antwoord, dat ik, zoals uit dit citaat uit Duynstees critiek zelf blijkt, de leer van de handeling met dubbel effect terecht toepas, nadat ik in mijn voorafgaande betoog tot de conclusie ben gekomen, dat het rechtsherstel en de vergelding uiteraard, krachtens het wezen zelf der straf in de rechtsorde, noodzakelijk en onafscheidbaar verbonden zijn en onze wil deze verbondenheid de iure moet accepteren om op de juiste wijze te straffen.

Ter verdediging van het door mij gebruikte voorbeeld het volgende: Naar mijn mening kan men deze medische ingreep onmogelijk, zoals Duynstee aangeeft [11]), samenvatten als het toevoegen van een fisiek kwaad als middel tot de genezing. In werkelijkheid gaat het om een handeling, die in de patiënt tegelijk, in eenheid, een weldadig en een nadelig effect uitwerkt, m.a.w. een totaal effect, dat een complexe structuur bezit. Bijgevolg is de leer van de handeling met dubbel effect hier volledig toepasselijk en werd dit voorbeeld terecht ter illustratie van het onderhavige strafprobleem gebruikt.

Nijmegen, 21 November 1955 A. VAN LEEUWEN, S.J.

---

[8]) VAN LEEUWEN, *art. cit.*, blz. 64.
[9]) DUYNSTEE, *art. cit.*, blz. 123, v.
[10]) DUYNSTEE, *art. cit.*, blz. 123.
[11]) DUYNSTEE, *art. cit.*, blz. 124.

BOEKBESPREKINGEN

JUDAICA

The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University, Edited bij E. L. SUKENIK, Jerusalem, the Magnes Press, the Hebrew University, 1955, 23 x 32, 44 blz. inleiding + 58 blz. transscriptie, 30 afb., 58 bladen facsimiles.

Het is grotendeels aan de in 1952 overleden Prof. SUKENIK te danken geweest, dat Israëls eigen universiteit haar belangrijk aandeel heeft kunnen nemen in de uitgave en bestudering van de sensationele vondsten van 1947 in de woestijn van Juda. De Joods-Arabische oorlog, die uitbrak juist toen Prof. Sukenik de eerste boekrollen in handen had gekregen, sneed de Joden af zowel van de vindplaats, waar een goed jaar later het archeologisch onderzoek zou beginnen, en waar intussen de Bedoeïnen hun eigen „onderzoek" ijverig en met groot succes voortzetten, als van de oude stad Jerusalem, waar het grootste gedeelte van de vondsten terecht was gekomen en waar nog telkens nieuw materiaal op de markt kwam. Toch waren de Joden bij deze vondsten begrijpelijkerwijze minstens evenzeer geïnteresseerd als de Franse, de Amerikaanse en de Jordaanse archeologen; het betrof hier immers documenten, die van eminent belang zijn voor de geschiedenis van hun eigen volk, in hun eigen land en in een van de meest dramatische perioden van hun volksbestaan. Men kan er zich dus alleen maar over verheugen dat ondanks oorlog en demarcatielijn, de Hebreeuwse universiteit niet overal buiten is komen te staan.

Deze uitgave van drie rollen die Prof. Sukenik in handen waren gevallen, de tweede (onvolledige) Isaias-rol, de z.g. „Oorlog tussen de Zonen des Lichts en de Zonen der Duisternis" en de „Hymnen van Dankzegging", is met veel piëteit verzorgd. De fotografische facsimiles (gedeeltelijk moest infra-rode fotografie te hulp geroepen worden om teksten voldoende leesbaar te maken) zijn voortreffelijk en geven bijna overal een duidelijk beeld van de tekst, ook al konden de uitgevers, die natuurlijk de handschriften zelf en de oorspronkelijke fotografieën onder ogen hadden, in hun transscriptie vaak verder gaan dan de facsimiles alleen zouden gedogen. — Overigens is dit boek de Engelse uitgave van de oorspronkelijke geheel Hebreeuwse editie *'Osar ha-megillot ha-genuzot,* die in december 1954 verschenen is. De facsimiles en de transscriptie zijn identiek met die van de Hebreeuwse uitgave; slechts de inleidende hoofdstukken zijn in het Engels vertaald, niet natuurlijk de documenten zelf.

Het aanvankelijke groots opgezette plan dat Prof. Sukenik voor deze uitgave had ontworpen, voorzag een uitvoerige inleiding waarin de verschillende kwesties die aan deze documenten verbonden zijn, volledig behandeld zouden worden en een transscriptie met een uitgebreid apparaat van critische en verklarende aantekeningen. Dit plan kon wegens de vroegtijdige dood van Sukenik niet verwezenlijkt worden. Onder de bekwame leiding van Dr N. AVIGAD hebben de posthume uitgevers zich ertoe beperkt, de teksten zo getrouw mogelijk weer te geven en alle gegevens te brengen, die voor het benutten ervan nodig zijn. De transscriptie is van Sukenik's hand; ook de voorbereidende werkzaamheden tot de druk van de facsimiles had deze nog zelf kunnen leiden. Dr Avigad heeft er wijselijk van afgezien, tekstlacunes door conjecturen te herstellen; in de Isaias-rol zijn de lacunes aangevuld met behulp van de Massoretische tekst, behalve waar de omvang van de lacune niet overeen scheen te komen met de lengte van de corresponderende Massoretentekst, of waar anderszins twijfel mogelijk was; overigens zijn slechts in absoluut evidente gevallen ontbrekende letters in de transscriptie aangevuld.

De inleidende hoofdstukken, goeddeels gecompileerd uit de twee door Sukenik eerder uitgegeven deeltjes *Megillot genuzot* I en II (Jerusalem 1948 en 1950), zijn vooral beschrijvend. Van belang zijn hierbij de gegevens die betrekking hebben op de concrete omstandigheden, waaronder de rollen gevonden zijn en aanvankelijk van hand tot hand zijn gegaan, en de getuigenissen van hen die ze in die eerste tijd onder ogen hebben gehad. Men kan het betreuren dat de posthume uitgevers zich niet geroepen hebben gevoeld om een poging te doen, de mededelingen van Prof. Sukenik althans op enkele belangrijke punten aan te vullen.

Het uittreksel uit Sukenik's dagboek dat men op blz. 17 vindt is interessant, maar onvoldoende. Nergens blijkt, welke precies de fragmenten waren die resp. op 27 november en op 22 december 1947 werden aangekocht. — In de rest van de inleiding vindt men uitvoerige paleographische bijzonderheden over elk der drie rollen. De spaarzame aanwijzingen over historische kwesties als de datering der documenten, de aard van de bergplaats (een *geniza* volgens Sukenik) en het karakter van de gemeenschap waaraan de rollen toebehoorden, weerspiegelen de stand van het onderzoek in 1950 of 1951. Hoezeer men het ook moet betreuren, dat het Prof. Sukenik niet gegeven is geweest deze inleiding volgens de nieuwste stand der onderzoekingen bij te werken (slechts hier en daar verwijst nu een voetnoot naar recentere publicaties), ook zoals zij nu voor ons ligt bevat zij veel onmisbaar materiaal. De dertig fotografische en andere afbeeldingen geven een suggestief beeld van de toestand waarin de rollen gevonden werden en van de geweldige technische problemen die het openen ervan soms meebracht.

P. Ahsmann

Albert VINCENT, *Les manuscrits hébreux du Désert de Juda, (Textes pour l'histoire sacrée choisis et présentés par* DANIEL-ROPS), Paris, Librairie Arthème Fayard, 1955, 12 x 18.5, 281 blz., 700 Fr. frs.

Georg MOLIN, *Die Söhne des Lichtes, Zeit und Stellung der Handschriften vom Toten Meer*, Wien-München, Verlag Herold, 1954, 17 x 24, 248 blz., Leinen Sh. 98.—, brosch. Sh. 82.—.

De grote belangstelling die de vondsten bij de Dode Zee ook buiten vakkringen ontmoet hebben, blijkt wel bijzonder uit de populaire uitgaven die reeds in verschillende landen het licht hebben gezien. Voor Frankrijk lag het zeker in de lijn van deze serie om haar publiek een voorlopige bloemlezing te brengen. Het nadeel van al deze uitgaven is nauurlijk, dat zij verschijnen terwijl zowel de publicatie van de handschriften alsook het onderzoek nog in volle gang zijn. Zo kon A. VINCENT nog geen gebruik maken van de in 1954-55 te Jerusalem (zie bespreking hierboven) en te Oxford verschenen tekstuitgaven. Maar in ieder geval vindt de Franse gebruiker hier meer teksten in Franse vertaling bijeen dan in voorgaande Franse uitgaven: het z.g. *Manuale Disciplinae* (vertaling van G. LAMBERT), het Habakukcommentaar (vert. A. MICHEL), de reeds eerder door SUKENIK gepubliceerde uittreksels uit de *Hymnen* (vertaling G. LAMBERT) en stukken uit de *Oorlog* (vert. R. TOURNAY en A. DUPONT-SOMMER), verder kortere fragmenten waaronder ook enkele uit Murabba'at en Hirbet Mird. Bovendien is zeer terecht een volledige vertaling (van de hand van A.MICHEL) toegevoegd van het Damascus-document.

Zoals in deze serie gebruikelijk is, opent het deeltje met een vrij uitvoerige inleiding van DANIEL-ROPS, die echter in dit geval grotendeels een doublure vormt met de inhoud van het boek. — Het eerste deel schetst dan in een twaalftal hoofdstukjes de geschiedenis der ontdekkingen en opgravingen. In het tweede deel volgen de teksten zelf, omgeven door aantekeningen van allerlei soort (ook de gevonden Bijbelse teksten, die natuurlijk niet worden afgedrukt, worden kort besproken). In het derde deel komen de Joods-apocalyptische teksten ter sprake, waarvan met zekerheid of met waarschijnlijkheid is gebleken dat zij tot de boekerij van de gemeenschap hebben behoord. Interessant is het vierde deel, getiteld „Essai historique", dat de nieuwe vondsten historisch tracht te situeren.

Het is jammer, dat het hele boekje nogal een onverzorgde, hier en daar zelfs chaotische indruk maakt. Veelal heerst groot gebrek aan overzichtelijkheid, dat door geen indices verholpen wordt. Was het wel wijs, zo vraagt men zich bovendien af, om in de laatste tijd geopperde vermoedens, die nog niet voldoende door de feiten bevestigd konden worden (b.v. de op blz. 54 e.v. weergegeven hypothese van KUHN) in een werkje als dit op min of meer loshangende wijze te refereren? Dit kon de klaarheid van voorstelling toch niet ten goede komen. — Drukfouten zijn er te veel, in de bibliografie zelfs ontstellend veel. Het kaartje, dat volgens de Inhoudsopgave op blz. 30 moest voorkomen, is nergens in heel het boek te vinden. In de teksten wordt soms de nummering van de regels der hss. gegeven, soms (o.a. in het *Man. Disc.!*) ook niet. In de tekst van het Habakuk-commentaar verwijzen cijfertjes naar aantekeningen waarmee de vertaling oorspronkelijk voorzien was, maar die hier worden weggelaten, terwijl het aan de lezer wordt overgelaten om te gissen naar de zin van die cijfers. Dit alles moet wel de indruk geven van een overhaaste publicatie. Van een volgende druk mogen we dan ook niet alleen de vanzelfsprekende aanvullingen verwachten, maar ook veel verbeteringen. Tot zolang echter blijft dit voor het Franse publiek een goed bruikbaar en suggestief boekje.

Ook MOLIN's boek verkeerde in dezelfde ongunstige positie als dat van VINCENT; de samensteller vond het echter hoog tijd om tegenover de sensationele en onbetrouwbare berichtgeving in de wereldpers wetenschappelijk verantwoorde feiten te stellen (blz. 5). Zijn

boek heeft op zijn Franse soortgenoot voor, dat het op zeer overzichtelijke wijze is samengesteld. Het eerste deel biedt in Duitse vertaling, zondere enige annotatie, de voornaamste tot en met 1952 gepubliceerde niet-Bijbelse teksten (Habakuk-commentaar, Micheas-commentaar, *Man. Disc.*, fragmenten uit *Hymnen* en *Oorlog*, en het in *Megillot Genuzot* II 53 gepubliceerde fragment), vervolgens het Damascus-document (naar de uitgave van Rost en met de nummering van Charles). De regels van de hss. zijn niet afzonderlijk genummerd, maar alleen staan cijfers in de marge voor veelvouden van 5 regels; een compromis dat maar half voldoet. — Het tweede deel is enigszins ambitieus getiteld „Religionsgeschichtliche und theologische Untersuchungen". De zeven eerste hoofdstukken handelen over de omstandigheden van de ontdekking, over de ouderdom der hss. en over de verschillende teksten afzonderlijk. Hier wreekt zich de onvolledige documentatie die de samensteller ten dienste stond, door onnauwkeurigheden in details (zie *ZAW* 66 [1954] 147 v). Maar men vindt ook veel goed materiaal praktisch en overzichtelijk bij elkaar en in goed leesbare taal voorgesteld; de eigen opvattingen van de schrijver zijn de kennisname alleszins waard. Hfdst. 8 handelt over de „theologie" der hss., onderverdeeld in Godsleer, Cosmologie, Anthropologie, Ecclesiologie, Soteriologie en Eschatologie; men kan de indruk hebben dat hiermee wel wat veel eer bewezen is aan zulke fragmentarische teksten. Interessant is hfdst. 10, over de invloed van de secte op Jodendom, Dopergemeente, Ebionieten, Islam en Christelijke Kerk. — Het derde deel brengt 9 aanhangsels, waarvan sommige bijzonder welkom zijn, zoals in het tweede een lijst van de meest letterlijke parallellen tussen Damascus-document en *Man. Disc.*; het vijfde is een uiterst leerzame vergelijkingstabel in drie kolommen: teksten der Dode Zee (met inbegrip van het Dam.-doc.) — Nieuw Testament — Joodse apocriefen; het zesde bestaat uit een halaka-register, waarin onder een aantal steekwoorden (Abfall, Aussatz, Beschneidung ....) verwijzingen zijn aangebracht, weer in drie kolommen, naar halakische teksten resp. uit het Oude Testament, uit de hss. der Dode Zee en uit Philo en Josephus. Verder is er een zeer beknopte bibliografie, een zeer welkome analytische index en een kaartje van de vindplaatsen. Te betreuren is, dat de aantekeningen niet aan de voet der bladzijden staan maar aan het eind van het boek — gelukkig met doorlopende nummering, maar helaas zonder terugwijzing naar de pagina's. — Dit is dus een zeer bruikbaar boek dat aan alle geïnteresseerden aanbevolen kan worden.

P. Ahsmann

Joseph Bonsirven, S.I., *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1955, 18 x 24, XII + 804 blz.

Pater Bonsirven schonk ons onlangs een bloemlezing uit de Joodse apocriefen (zie *Bijdr.* 1954 bl. 316 v); in dit boek verplicht hij ons nog meer. Want meer nog dan de apocriefen van het Oude Testament zijn de Rabbijnse geschriften voor de meesten ook onder de vaktheologen een bar en onbegaanbaar oerwoud. Zeker, men had het ook nu nog onmisbare *Kommentar* van Strack-Billerbeck; maar het benutten van het daar opgeslagen materiaal bleef riskant voor wie op dit heel speciale gebied niet goed thuis is. Er zal nog veel en langdurige critische arbeid nodig zijn, wil men deze omvangrijke litteratuur voor wetenschappelijk gebruik geheel pasklaar maken. Ook deze uitgave doet dit natuurlijk nog niet. Maar zij brengt o.i. een waardevolle aanvulling bij Strack-Billerbeck door de meer rigoureuze selectie van het aangevoerde materiaal — een selectie die gewaarborgd wordt door de levenslange vertrouwdheid met Joodse geschriften en de oergezonde critische zin van de auteur van *Le Judaïsme palestinien*. Voor het juiste gebruik van dit lijvige boek is het dan ook zeer aan te bevelen, de korte *Introduction* en de nog kortere inleidende aantekeningen bij ieder tractaat niet ongelezen te laten. Zij manen in het algemeen tot grote voorzichtigheid. Het boek beperkt zich tot die teksten die men met waarschijnlijkheid tot de twee eerste eeuwen van onze jaartelling kan rekenen. Zij zijn gerangschikt volgens de tractaten waarin zij voorkomen. Dit heeft het voordeel, dat men zich aldus een beeld kan vormen van de opbouw van die geschriften en van de wijze van argumenteren. Wanneer men bedenkt, dat de teksten 710 grote bladzijden beslaan, ieder met twee kolommen kleine druk, dan heeft men een indruk van de overvloed van het hier geboden materiaal. Het praktisch benutten ervan wordt mogelijk en gemakkelijk gemaakt door drie eveneens omvangrijke Indices: een analytische, naar behandelde onderwerpen, waarin tevens moeilijke woorden en uitdrukkingen verklaard worden (70 blz.!); een Index van plaatsen van het Oude Testament die in de teksten geciteerd worden en, last but not least, een Index van plaatsen uit het Nieuwe Testament waarop bepaalde geciteerde teksten licht kunnen werpen. — Moge het hiermee duidelijk zijn, welk een nuttig instrument de Bijbelwetenschap en de theologie met dit werk in handen krijgen.

P. Ahsmann

EXEGESE

Herbert HAAG, *Bibellexikon*, 6. u. 7. Lieferung, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1954, 17.5 x 26, 1093-1508 kol., ing., 11 Zw. frs. per aflevering.

In de zesde en zevende aflevering van het bekende Zwitserse *Bibellexicon* werden heel wat zaken overgenomen uit de eerste uitgaaf van het Nederlandse *Bijbels Woordenboek*. Sommige artikelen werden zelfs ingekort (1229: offer; 1257: papyrus; 1362: priester; 1479: schisma). Doch op zeer vele plaatsen werd met succes gestreefd naar meer volledigheid in de bibliographie (1101: Megiddo; 1102: Melchisedech; 1194: Nahum; 1269: Paasfeest; 1293: Paulus; 1320: Petrus; 1327: planten in de Bijbel, enz.) en in de behandeling der stof zelf. Te vermelden zijn bv. de artikelen Mensenzoon (1112), maand (1154: een opstel uit VT 1952), muziekinstrumenten (1176), Mikeas (1140: fragmenten uit DSS), Phenicië (1342), Rijk Gods (1411-18), Rechters (1430), Sabeeën (1449), Sadduceeën (1449: afleiding uit σύνδικος). — Verder werden heel wat nieuwe trefwoorden ingelast: deze betreffen o.m. realia (1096: mol; 1101: meel; 1104: menie; 1144: muntplant; 1197: nap; 1216: os; 1264: panter; 1347: plataan; 1451: zalf, zalving; 1476: schepel; 1457: zout; 1478: schepen; 1479: schild; 1484: schmink; 1493: zwaard) of eigennamen (1176: Muratori; 1185: Nabal; 1188: Naboth; 1192: Israël's tweede koning Nadab; 1392: Pudens; 1393: Quartus; 1397: Ragau). Enkele nieuwe artikelen werden ondertekend: bv. Mitgift (1148: W. KORNFELD), Moloch (1152: KORNFELD), Moses (1160: CAZELLES & VAN DEN BORN), Palestina (1248-54: Fr. STUMMER), Paraklet (1261-4: W. MEINERTZ), Pentateuch (1296-1309: CAZELLES), poësie (1349-56: A. ROBERT). Onder de nieuwe artikelen die o.i. belangrijk zijn, vermelden we de volgende: monolatrie (1155), Moses-zegen (1169), Noorden (1213), Samuël (1463: M. REHM).

Over het algemeen zijn de opstellers van dit *Bibellexicon* zeer goed op de hoogte van de meest recente literatuur. Enkele tekorten lijken ons te betreuren: bij de behandeling van Medeba werd geen gebruik gemaakt van R. O'CALLAGHAN's uitvoerige monographie in DBS (1098); voor het Proto-evangelie (1386) werd niet verwezen naar het artikel van B. RIGAUX (RB 1954); voor de zaligprijzingen ontbreekt de verwijzing naar het werk van Dom J. DUPONT over *Les Béatitudes* (1501). — Daarenboven zou de recensent een paar vragen willen stellen: is het zo zeker dat de koning in Israël (in technische zin) „priester" was (1102)? Is het zo zeker dat de „messias" van Ps 2, 7 niet op de eschatologische Messias kan slaan (1196; vgl. 1121: ROBERT, of 1131: SCHILDENBERGER)? Wijst *'él gibbôr* van Is 9, 5 op een „incarnatie van Jahweh" (1133)? Duidt de formule „door het vuur laten gaan" op een „holocaustum" (1153)? Dat de geheime zonde van Moses hierin zou bestaan hebben dat hij niet recht naar Zuid-Palestina trok, is zeker niet te bewijzen uit de teksten, in het bijzonder niet uit Num 20, 12 (1166). De naam *Jeshurun* uit Dt 33, 26 slaat eerder op Israël dan op Jahweh (1169).

J. De Fraine

Vocabulaire biblique publié sous la direction de Jean-Jacques VON ALLMEN, Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1954, 18 x 24, 314 blz., ingen. 17 Zw. frs., geb. 21 Zw. frs.

Dit boek wil een hulpmiddel zijn, niet zozeer voor de vaktheoloog als wel voor de doorsnee Bijbellezer. Het is samengesteld door een groep Franstalige protestanten, theologie-professoren en predikanten; en wanneer we mogen aannemen dat het een getrouwe afspiegeling geeft van wat er leeft in de kringen van het Franse en Frans-Zwitserse protestantisme, dan mogen we ons daar oprecht over verheugen. Er spreekt een waarlijk gelovige en diep religieuze mentaliteit uit, die zich bevrijd heeft van alle krampachtige protest-houding. Dit is b.v. duidelijk in een artikel als *Eucharistie* (J. Ph. RAMSEYER), dat natuurlijk wel niet aan Katholieke normen voldoet, maar dat ook niet de minste anti-Katholieke preoccupatie verraadt en vrijmoedig de positieve aspecten van de Nieuw-Testamentische leer (zoals de Schr. die ziet) naar voren brengt. Iets dergelijks kan men zeggen van andere artikelen als *Eglise* (Ph. H. MENOUD); elders wordt de polemiek tot een minimum beperkt, als in *Mariage* (J. J. VON ALLMEN).

Dit woordenboek is geworden tot een kleine Summa van Bijbelse theologie. Niet alleen de specifieke religieuze termen (*Alliance, Baptême, Péché ....*) worden besproken, maar ook allerlei alledaagse begrippen die in de Bijbel zo veelvuldig een religieuze betekenis krijgen (*Appeler, Chemin, Vêtement ....*). Al gaande heeft men de indruk in het Bijbels landschap steeds nieuwe „doorkijkjes" te ontdekken; de paden kruisen elkaar voortdurend, telkens wordt verwezen naar andere artikelen en die verwijzingen hebben vaak iets verrassend suggestiefs. Men heeft dit alles bereikt met een betrekkelijk klein aantal artikelen (ongeveer 170); daarnaast verwijzen aanvullende steekwoorden naar de artikelen waarin de betreffende begrippen mede besproken worden. De artikelen zijn zeer beknopt gehouden, het

langste, *Jésus* (P. BONNARD) telt 8 blz. (16 kolommen), maar de andere zijn zelden langer dan 4 à 5 blz., meestal korter. — Niet alles in dit mooie boek is even geslaagd; sommige artikelen als *Grâce* (F. BAUDRAZ), *Péché* N.T. (J. HÉRING) en andere, bevatten zienswijzen die enig voorbehoud nodig maken. Wie voldoende godsdienstige ontwikkeling bezitten om waar het te pas komt het nodige onderscheid te kunnen maken, zullen dit boek met veel vrucht kunnen gebruiken.

P. Ahsmann

A. ROBERT et A. TRICOT, *Initiation biblique, Introduction à l'étude des Saintes Écritures,* 3me édition refondue, Paris-Tournai-Rome, Desclée et Cie, 1954, 15 x 23, XXVI + 1082 blz., IV Tabellen en VIII kaarten.

In deze derde uitgaaf van het bekende franse verzamelwerk over de H. Schrift werden enkele belangrijke wijzigingen van de tweede editie aangebracht. In het eerste deel werd de studie over de inspiratie (P.Benoit) volledig hernieuwd (de studie over de canon bleef nagenoeg onveranderd); in het tweede deel werden de inleidingen op de verschillende boeken opnieuw bewerkt, evenals het hoofdstuk over de stijlsoorten; aan het derde deel (over tekst en vertalingen; geschiedenis der exegese) werd niet veel toegevoegd; hetzelfde geldt voor het vierde deel (aardrijkskundig raam; klimaat en plantengroei; ethnographie); in het vijfde deel (over het historisch milieu) werd veel belang gehecht aan een herziening van de archeologie en van de oud-testamentische chronologie; het zesde en zevende deel (geschiedenis van het hebreeuwse volk; de eerste christenheid) bleef nagenoeg ongewijzigd; in het achtste deel werd gezorgd voor een nieuwe studie over de semitische godsdiensten; in het tiende deel werd een studie ingelast over de Islam; in het elfde en laatste deel publiceert P. Henry een zeer suggestieve monographie over de betrekkingen tussen theologie en Schrift.

Het is natuurlijk onmogelijk in te gaan op dit vrij uitgebreid werk. Misschien zou de uitgever er goed aan gedaan hebben de veelvuldige parallelle behandelingen van allerlei problemen te besnoeien. Met de zorgvuldig opgemaakte indices (geographische namen; historische gegevens; auteursnamen; analytische index) achterhaalt de lezer vrij vlug hoe vaak hetzelfde voorkomt. Soms wordt een onderwerp dat men op een bepaalde plaats tevergeefs verwacht had, ergens anders behandeld (bv. de inscriptie van Gallio wordt niet vermeld op blz. 242, maar wel op blz. 594 en 647). Over het algemeen is de informatie volkomen up-to-date; soms zijn er tekorten aan te stippen: bv. wat betreft de naam *patesi,* die nu overal *ensi* gelezen wordt (573 en 663); de ontdekking dat de *asjera* niet *naast* maar *op* het altaar stond (cfr de opgravingen van Mari uit 1953), wordt nog niet uitgebuit (851); de afleiding van Sadduceeën uit het griekse *sundikos* wordt niet vermeld (776); de onbewezen gemeenplaats dat de koning in alle assyro-babylonische rijken „de priester bij uitstek" was (858) kan zeker niet aanvaard worden voor Babylonië (wel voor Assyrië). In verband met enkele punten meent de recensent voorbehoud te moeten maken. Kan men zeggen dat de „inspiratie der LXX door de Kerk voorgehouden werd"? Dit gaat zeker niet op als men de inspiratie neemt in onze moderne opvatting (27-28). Kan men in Is 7, 12 geen litterair citaat zien van Dt 6, 16 (54)? Moet men Amos niet vóór Osee plaatsen (168)? Men kan bezwaarlijk zeggen dat S. Mowinckel meent dat de Psalmen een „lagere godsdienstvorm" (de „assyro-babylonische") vertegenwoordigen (189). Kan men, voor wat de historische boeken betreft, gewagen van een „totale afwezigheid van compositie" (295)? Mag men de *midrâš* van 2 Kr 13, 26 en 24, 27 op dezelfde voet plaatsen als de latere joodse *midrasjim* (305)? Moet de formule μὴ γένοιτο niet eerder op de LXX dan op Epiktetos teruggevoerd worden (342)? Mag men de λόγια van Papias vertalen door „orakels"; wijst het parallelisme met het bericht over Marcus er niet op dat men best weergeeft: „geschiedenis" (zaken die Jesus deed en leerde) (368)? Waarom wordt niets meegedeeld over het bedrog van Piltdown (560)?

J. De Fraine

Jacques BUR, *Leçons sur la Bible, (Présence du Catholicisme),* Paris, Téqui, 1954, 12 x 18, XI + 126 blz., ing. 360 Fr.frs.

Een pretentieloos, maar zeer verdienstelijk werkje, dat precies biedt wat de titel aankondigt: zes lessen, die samen bijna een volledig tractaatje „de inspiratione" vormen, modern, degelijk en verantwoord, en tegelijk bevattelijk en glashelder van voorstelling. Vermeldenswaard is de veelvuldige toelichting van de vooropgezette beginselen door voorbeelden en toepassingen; vooral de eerste hoofdstukken van Genesis, met de verscheidene problemen die ze oproepen, komen hierbij uitvoeriger ter sprake. Veel nieuws zal de vakgeleerde hier niet leren, tenzij wellicht de kunst om moeilijke kwesties en geleerde principes binnen het bereik van de gewone gelovige te brengen. In de voetnoten vindt men een overvloedige doch begrijpelijkerwijze uitsluitend Franse bibliografie.

L. G.

P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, *Dieu*, (*Bibliothèque de Théologie*, Série III, *Théol. biblique*, vol. 2), Paris-Tournai, Desclée et Co, 1954, 15.5 x 23.5, XIV + 273 blz.

Deze zeer gedegen uiteenzetting van de OT-ische leer over God neemt bewust positie tegen de thesis, dat alle „bijbelse" theologie *moet* uitgaan van Christus, en dat dus het O.T. *per se* „christelijk" moet geïnterpreteerd worden (235). S. wil integendeel de oorspronkelijkheid der OT-ische auteurs erkennen (4), en de letterlijke zin van hun (geïnspireerde) gedachte vatten (235). — De leer over God wordt onderverdeeld in vier secties : 1) God in zichzelf beschouwd (bestaan ; namen ; attributen ; personalistisch karakter ; monotheïsme); 2) God in zijn betrekking tot de wereld (schepping ; voorzienigheid ; de wonderen ; engelen en demonen); 3) God als zich openbarend (theophanieën ; profetisme ; Gods geest, woord, naam, glorie); 4) God ten overstaan van zijn volk (het verbond ; de uitverkiezing). — Deze rijke stof wordt nogal phaenomenologisch behandeld in een reeks uitstekende monographieën (elke paragraaf vormt een kleine eenheid op zichzelf); misschien ware het mogelijk geweest een grotere synthese na te streven. De informatie is up-to-date, ofschoon ze misschien te veel bij de grote werken (en niet genoeg bij kleinere bijdragen of artikelen) blijft staan (S. klaagt dat hij ver van een goed-voorziene bibliotheek woont). In de transscriptie van de hebreeuwse woorden sloop meer dan eens een fout in (bv. voor de roepnaam der werkwoorden, of bij *pataḥ furtivum ;* op p. 149 leze men *tôrôtâw* in Ex 18, 16 ; een werkwoord *hâpar,* als aangegeven op blz. 286, bestaat niet).

Voor enkele detailpunten kan men het met S. niet eens zijn. Moet men *'Eli-'âb* niet noodzakelijk vertalen : „Vader (d.i. de godheid) is mijn god" zoals Eli-melek (9)? Ware het niet verkieslijker voor de *pahad* van Izaak de vertaling „vrees" op te geven, en aan een familie-verhoudings-term in Gn 31, 42 te denken (28)? Is het niet beter voor Ps 104, 26 te denken aan „in de zee" spelen, dan het speeltuig van God zijn (56)? Zijn de anthropomorphismen noodzakelijkerwijze een zwakheid ; is de bedoeling niet eerder Gods personalistische instelling te benadrukken (30 ; 59)? In Jdc 11, 27 is Jephte (en niet Gedeon) aan het woord (75). Mag men werkelijk zeggen dat Jeremias de „eerste" is geweest om te reageren tegen het „collectivisme" (78), of dat de goddelijke uitverkiezing zich „niet tot de individuen" richtte (269)? Kan men „de geest Gods" in Gn 1, 2 niet interpreteren als „een geweldige wind" (zoals op blz. 14), zodat niet speciaal aan God gedacht wordt (103)? Moet men werkelijk onderstellen dat, volgens de auteur van Gn 3, God een echt dier straft ; of is het niet juist de bedoeling van de gewijde schrijver in de ogenschijnlijke straf voor het dier de vernedering van de bekoorder (de anti-goddelijke macht) symbolisch te laten doorschemeren (135)? Kan een profetisch „visioen" geen loutere inkleding zijn voor een idee (172), vermits S. zelf het voorbeeld aangeeft van Am 8, 1-2 en Jr 1, 11-12 (174)? Moet de formule „Zo spreekt Jahweh" altijd wijzen op onmiddellijke mededelingen van Godswege (174)? Wordt, bij de beschouwing van het „bovennatuurlijk" karakter van de de profetieën, niet te veel aandacht geschonken aan hun aspect van „voorspelling", wat niet essentieel bij het begrip „profetie" behoort (177)? — Deze kleine bemerkingen willen niets afdoen van de grote waarde van dit werk : wie zich wil rekenschap geven van de juiste draagwijdte van een of andere OT-ische notie omtrent God, vindt in het boek van Kan. van Imschoot een veilige en alleszins betrouwbare gids.

J. De Fraine

Jean Steinmann, *Les plus anciennes Traditions du Pentateuque*, Paris, J. Gabalda, 1954, 12 x 19, 213 blz., ing. 420 Fr.frs.

De bekende Bijbel-vulgarisator, Abbé Jean Steinmann, beproeft hier een synthese op te stellen van wat hij noemt „la geste iahviste primitive" (202) of het „Jahwistische epos" (110).Na een inleiding over „Moses in het raam van de geschiedenis", onderzoekt S. achtereenvolgens de oudste rechtstradities (de rituele dekaloog van de Sinaï, de jurisprudentie van Kadesj, en de wetten van Nebo), het oudste bericht over de oertijd, de „geest" der Patriarchen, en de overleveringen over Moses en de uittocht. Een laatste samenvattend hoofdstuk belicht de theologie van deze oudste „jahwistische" tradities. In een appendix worden enkele paragrafen uit de Codex van Hammoerabi geciteerd, die gelijkenis vertonen met de israëlitische wetten ; een index der besproken Bijbelplaatsen biedt een welkome hulp bij de aanwending van het boekje.

Naast uitstekende vues (bv. over de hoge ouderdom der wetten van Moses : 54 ; 57 ; of over de geënsceneerde wetten : 200), bevat dit werk toch enkele ernstige tekorten. Op de eerste plaats, wat betreft de methode, schijnt S. geïnspireerd te zijn door H. Gressmann (bv. door *Mose und seine Zeit,* 1913 ; geciteerd op blz. 175, 178, 191): de „jahwistische" teksten worden vrij willekeurig uit de Pentateuch-contekst gelicht (volgens een niet steeds verantwoorde, enigszins verouderde *Quellenscheidung*), en daarenboven worden ze met niet

geringe fantasie behandeld. Op blz. 157 bv. wordt gezegd dat Moses de eerstgeborene moet geweest zijn; waarom wordt Ex 2, 4 (vermelding der oudere zuster) geïsoleerd van Ex 2, 1-3? Voorbeelden van gewaagde gevolgtrekkingen zijn er bij de vleet: hoe kan men uit de tekst van Gn 32, 26 halen dat de „El" Jakob probeert te „ontmannen" (141); waarop steunt de vertaling van Gn 49, 6 „een stier ontmannen", en welk is het verband met Gn 34 (146); waarom zou de algemene naam „Migdal-eder" op Jerusalem slaan in Gn 35, 21, omdat die naam („toren der kudde") toevallig ook door Mikeas op Jerusalem (waar Jaweh's kudde woont) toegepast wordt (146); hoe kan Gn 49, 4 naar Absalom verwijzen, en „dus" op ambitie van het koningschap bij Ruben duiden? (148). In al deze gevallen zou men met S. veeleer moeten zeggen: „La Bible est muette à ce sujet" (192). — Enkele hypothesen zijn moeilijk te aanvaarden. Is er in Ex 21, 6 werkelijk sprake van een „drempel-godheid" (58-59)? Betekent het „dier" van Ex 22, 18 een „prostituée" (66)? Kan Bilha werkelijk in verband gebracht worden met de mannelijke naam Bilhān van Gn 36, 27 (130)? Kan Gn 3 werkelijk bewijzen dat de serpenten-staf van Moses het symbool is van zijn overwinning op de egyptische kobra (165)? Mag men de formule „bloedbruidegom" (van Ex 4, 25) als een „formule de mariage" beschouwen (167)? Waarom moet Lot *per se* „broeder" in onze zin geweest zijn (101)? — In weerwil van deze tekorten weet S. zijn stof op een uiterst suggestieve wijze voor te stellen, zodat de lezing ervan even boeiend is als die van een roman.

J. De Fraine

Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose, Kap. 25 : 19-50 : 26*, übersetzt und erklärt, (*Das Alte Testament Deutsch*, Teilband 4), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1953, 17 x 24.5, blz. 229-387, Teilbände 2-4 geb. DM 14.80.

In dit laatste fascikel van zijn Genesis-commentaar geeft G. von Rad een verklaring van de Isaak-, Joseph- en Jakob-verhalen. Terwijl de eerste (over Isaak) een soort „mozaïek" van losstaande eenheden vertonen, (234), en de tweede (over Jakob) een „sagenkrans" (304; 379) van veelsoortige compositie-stoffen (289), veelal met plaatsgebonden (379) aetiologische inslag (292), bieden, bespeurt men in de geschiedenis van Joseph een veel grotere letterkundige eenheid, waardoor uit vele kleine scènes (339) een „novelle" (379) wordt opgebouwd.

De auteur van deze „algemeen" gehouden (373) commentaar blijft een overtuigd aanhanger van een uiterst gedetailleerde *Quellenscheidung*. Het geheel van deze Aartsvadersverhalen werd geredigeerd in het begin van de koningstijd (344), doch vertoont een „neven- en in elkaar verwerkt-zijn van verhalende secties uit de drie bronnen (J, E en P)" (361). Ofschoon deze stelling, in enigszins gewijzigde vorm, wel in grote lijnen opgaat, blijft S. toch al te zeer steken in de overdreven, wijl onbewijsbare posities der wellhauseniaanse litteraire kritiek. Naast de algemene, men zou haast zeggen massale beoordeling van J, als zou deze auteur steeds „de naakte feiten, zonder reflexie op de zin" (377) bieden, kan gewezen worden op een aantal onaanvaardbare bronnensplitsingen. De dubbele motivering van Jakob's vlucht (Gn 31, 1. 3 = J; 31, 2 = E) wordt weerlegd door (266) Schrijver's eigen woorden in een ander verband: „Komplexe Begründung ist so lebenswahr" (307). Na de bronnen in Gn 31, 18-21 gesplitst te hebben in 18a, 19-21abα (E), 18b (P), en 21bβ (J), geeft von Rad met een zekere naïeveteit toe dat „de leesbaarheid van het geheel niet gestoord wordt" (268); zou dit misschien geen aanduiding kunnen zijn dat de *Quellenscheidung* in dit geval niet zo noodzakelijk was? Het feit dat Jakob in Gn 34, 5 „passief" is, lijkt nog geen bewijs te leveren dat hij in dat verhaal „secundair" werd betrokken (290). Wie een bronnensplitsing doorvoert op grond van het onderscheid tussen „Esau of Edom" (Gn 36, 8) en „Esau, stamvader van Edom" (Gn 36, 9), houdt geen rekening met het feit dat de stamvader, volgens de theorie der „corporate personality" identiek is met zijn volk (301). Wordt in Gn 41, 40. 41. 42 wezenlijk „driemaal" Joseph's aanstelling tot vizier medegedeeld (330)?

In zake het probleem der historiciteit heeft von Rad zeer behartenswaardige beschouwingen. Het Joseph-verhaal bedoelt niet op de eerste plaats een exact relaas te geven van de werkelijke toedracht der gebeurtenissen (380); het gaat veeleer om de uitbeelding van het wijsheidsideaal van „de perfecte hofbeambte" (381). Ook daar waar de aarstvaders-verhalen politieke stamconflicten in een strijd tussen enkele individuele personen omwerken (292-3), blijft het op kleinere schaal gebrachte gebeuren een echte, historische, waarde behouden, als „typisch voorbeeld" (364). — Voor enkele detail-verklaringen moet o.i. voorbehoud gemaakt worden. Waarom moet Esau van Gn 27 verschillen van die van Gn 25 (240)? Denkt de auteur van Genesis in 27, 4 nog wezenlijk „magisch", of gebruikt hij niet liever een katachretische formule (244)? Bewijzen Am 4, 5 of Jr 48, 13 dat „Bethel" een godsnaam was (249)? Zou men Gn 34, 7 niet beter (met M. Buber) vertalen *„tegen*

Israël" (290)? Vond de versmelting van Jahweh en Baal niet reeds vóór de koningstijd plaats, nl. ten tijde van Gedeon (294)? Kan men Ex 21, 1 vertalen als „gedeclasseerd lid der bevolking" (322)? J. De Fraine

C. H. DODD, *According to the Scriptures, The Sub-structure of New Testament Theology,* London, Nisbet & Co., [2] 1953, 14 x 19, 145 blz., 10/6.

Zoals men het van Prof. Dodd kon verwachten is dit boekje — de herziene tekst van een serie in 1950 gehouden „lectures" — zowel degelijk en methodisch van opzet als helder en interessant geschreven. De geheel pretentieloze wijze van voorstellen, waarvan alle geleerde importantie al evenzeer afwezig is als het wetenschappelijk apparaat, zou de leek niets doen vermoeden van de ruime belezenheid en de levenslange studie waarvan dit werk een van de rijpe vruchten is. Uitgaande van de studie der Oud-testamentische citaten in het Nieuwe Testament, tracht het tot een bepaling te komen van althans de grote lijnen van dat complex van Bijbelpassages, die het grondweefsel moeten hebben gevormd van de theologie van het Nieuwe Testament. Schrijver verwerpt de hypothese van een reeds voorhanden collectie „Testimonia"; en hij is van mening dat althans de belangrijkste en meest constructieve onder de primitieve tekstcombinaties en -interpretaties van Jesus zelf moeten stammen. Anderzijds blijkt, hoe veel opvattingen die in Paulus en Joannes vaak verklaard zijn als van buiten af, uit Hellenisme of Oosterse religies overgenomen goed, in feite al in de kiem aanwezig waren in de primitieve theologische structuren, zoals die zich vanuit de christologische en ecclesiologische interpretatie van het Oude Testament gevormd hadden. De aan het eind toegevoegde Index van Bijbelplaatsen verhoogt nog de praktische bruikbaarheid van dit boekje, dat men graag door velen gelezen zou zien. P. Ahsmann

John KNOX, *Criticism and Faith,* London, Hodder and Stoughton, 1953, 13 x 19, 126 blz., 8/6.

De bekende Amerikaanse Nieuw-Testamenticus geeft hier een diepgaande beschouwing over een vraag, die iedere theoloog van vandaag vroeg of laat moet bezig houden. Naar zijn mening behoeft het geloof niet te vrezen om de moderne historische bijbelcritiek vrije toegang te verlenen op het gehele gebied van de Bijbelse openbaring. Immers, de gelovige weet zeker dat de wezenlijke kern van wat hij gelooft ook onder het meest doordringende critische onderzoek zal standhouden. Deze zekerheid dankt hij zelf niet aan eigen wetenschappelijk onderzoek, maar aan het feit dat hij deel heeft aan het leven van de Kerk, die de levende herinnering in zich draagt aan het heilsgebeuren dat haar het aanzijn schonk en dat haar wezen bepaalde. De gelovige heeft de historicus niet nodig om met volkomen objectieve zekerheid te weten, dat de historie noch het feit van Jesus' menselijk bestaan, noch dat van zijn verrijzenis, ooit als vals zal kunnen bewijzen. Voor al het andere echter, dat niet tot deze wezenlijke kern behoort, heeft de christen niets voor op ieder ander mens; zo b.v. kan over een kwestie als de plaats waar Jesus geboren werd, of over de vraag naar Jesus' opvattingen over zichzelf en zijn zending, alleen het historisch onderzoek hem zekerheid geven. Het klassiek-orthodoxe protestantisme zag de uiteindelijke norm voor alle rechtgelovigheid in de Bijbel; de Schr. meent echter dat ten overstaan van de moderne Bijbelcritiek deze norm niet te handhaven is. De Bijbel behoudt ongetwijfeld zijn eminente waarde, maar alleen in zoverre als hij een getrouwe afspiegeling is van het oorspronkelijke heilsgebeuren dat culmineerde in het ontstaan van de Kerk, en dat alleen normatief blijft voor de Kerk van alle tijden. En in hoever de Bijbel daarvan inderdaad een juist beeld geeft, kan alleen de historische bijbelcritiek ons leren.

Anderzijds is en blijft de Bijbel hèt middel voor ons om het heilsgebeuren beter te kennen en ons christendom eraan te toetsen. De reformatorische leus „terug naar de Bijbel" blijft dus waar tegenover de Katholieke Kerk, die (zoals Schr. het ziet) als laatste norm erkent haar eigen leven en leergezag van nu; maar dan „terug naar de Bijbel" met heel het arsenaal van de moderne criticus, om door de altijd nog gebrekkige weergave van de Bijbel heen door te dringen tot het eigenlijke historische heilsgebeuren, waarvan hij de weergave is. — Wij hebben slechts enkele hoofdlijnen van dit stimulerende boekje kunnen aanstippen — en dan nog noodgedwongen met weglating van veel niet onbelangrijke nuances. Men zal uit het gezegde in ieder geval gezien hebben, dat hier verschillende nieuwere tendenzen van de Protestantse theologie in een originele synthese verwerkt worden. Heel veel zou om nader commentaar vragen; een enkele opmerking slechts. Het lijkt ons dat de ware criticus ook en niet op de laatste plaats tegenover zijn eigen methodes critisch zal staan, en dat met name de historicus steeds meer respect zal hebben voor de uiteindelijk ongrijpbare eigen aard van zijn object dan voor zijn critische werkmethodes, waarvan hij moet weten dat zij, volgens de uitdrukking van Pascal, maar „botte werktuigen" zijn; dit geldt reeds

van de profane geschiedenis. Het is dan ook te betreuren dat de Schr. zozeer in de ban gekomen is van het indrukwekkend technisch arsenaal der moderne wetenschap, dat hij het begrip van de inspiratie — van de Bijbel als Gods Woord — praktisch heeft opgegeven. Zeker heeft de moderne Bijbelcritiek er toe kunnen bijdragen om ons los te maken van een al te mechanische en woordelijke opvatting van de inspiratie. Maar jammer is dat de Schr. niet gezien heeft, dat de H. Schrift niet alleen een „neven-product" is van het beslissende heilsgebeuren (30), niet alleen de gebrekkige weerspiegeling ervan in een feilbaar mensen-milieu, maar dat ook zij zelf, evenals de Kerk en in de boezem van die Kerk, een organisch deel en een wezenlijke creatie is van het heilsgebeuren. Het zou interessant zijn, na te gaan, hoe Schrijver's opvatting hierover in verband staat met zijn Kerk-begrip, dat in zijn synthese zo'n belangrijke rol speelt; maar we moeten het hierbij laten. Men neme het boekje zelf ter hand.

P. Ahsmann

Neues Testament, übersetzt und erklärt von Otto KARRER, München, Verlag Ars Sacra-Josef Müller, ² 1954, 12 x 17, 820 blz., DM 9.80.

De bekende vertaling van Karrer beleeft hierbij na 4 jaar haar tweede druk. De uitdrukking „verbesserte Auflage" mogen we hier strikt nemen; vergelijking met de eerste druk toont aan dat op welhaast iedere bladzijde wijzigingen zijn aangebracht die in de meeste gevallen ontegenzeglijk verbeteringen zijn, veelal in de zin van een juistere interpretatie van de grondtekst, vaak ook van een modernere, vlottere weergave. Er zij hier aan herinnerd, dat deze uitgave zich onderscheidt door de voortdurende bekommernis om de gewijde tekst in een eigentijdse, ook voor de moderne lezer goed verstaanbare vorm te brengen; dat zij een beknopte inleiding geeft op het geheel en op de verschillende boeken en bij de tekst korte voetnoten (ook daarin zijn veel verbeteringen aangebracht). Beide, inleiding en aantekeningen, zijn zeer substantieel en wijden bijzondere aandacht aan de leerstellige inhoud; dezelfde zorg blijkt uit het voortreffelijke leerstellig register (niet minder dan 50 blz. lang). Verder is er een chronologische tabel, een vereenvoudigd synoptisch overzicht en twee kaartjes. Het geheel is fraai uitgegeven en gedrukt op dundruk-papier.

P. Ahsmann

Josef DILLERSBERGER, *Matthäus, Das Evangelium des heiligen Matthäus in theologischer und heilsgeschichtlicher Schau,* I-VI, Salzburg, Otto Müller Verlag, 11 x 17,5, 1953-54, 176, 184, 187, 176, 197 en 168 blz.

Na de vijf bandjes over Marcus en de zes over Lucas, nu deze zes over Mattheüs. Evenals de twee vorige is ook dit werk weer vooral mediterend van aard. Zijn vaak verrassende bespiegelingen zullen bij velen in de smaak vallen.

P. A.

L. BOUYER, *Le quatrième évangile, Introduction à l'évangile de Jean, traduction et commentaire,* Tournai-Paris, Casterman, Éditions de Maredsous, 1955, 15 x 21, 239 blz.

In de serie *Bible et Vie chrétienne* schreef B. dit prettig leesbare werk over het vierde evangelie. Het boek is voor breder lezerskring bedoeld; toch zal ook de theoloog er wel opmerkingen in vinden, waar hij zijn voordeel mee kan doen.

C. Sträter

Ronald A. KNOX, *A New Testament Commentary for English Readers, I. The Gospels: II, The Acts of the Apostles, St. Paul's Letters to the Churches.* 1953 en 1954, XV + 276 blz. en IX + 322 blz., London, Burns Oates, 14 x 21, per deel 18/.

In de *Preface* op het eerste deel lezen we, dat dit zeer beknopte commentaar bedoeld is als een aanvulling op Schrijver's bekende Engelse vertaling van het Nieuwe Testament. Het is onze mening, dat deze vertaling aan de exegeet belangrijke diensten kan bewijzen; Mgr. Knox is een uitnemend Grecist en bezit in hoge graad die gaven van oorspronkelijkheid van geest en van verbeeldingsvermogen die nodig zijn om zich in een tekst in te leven. Vandaar de waarde die dit commentaar voor de exegeet kan hebben, daar het in veel gevallen de vaak verrassende vertalingen van het *New Testament* nader toelicht. Maar het commentaar is niet geschreven voor exegeten; het wil een hulp zijn voor alle lezers van het Nieuwe Testament, in het bijzonder door een verklaring te geven van de verschillende moeilijkheden die zich kunnen voordoen bij de lezing *(Preface).* Men zoeke hier dan ook niet zozeer een uiteenzetting van de theologische zin; die lag blijkbaar buiten de opzet. In zijn verklaring volgt de Schrijver over het algemeen de traditionele paden (ook daarop bereidde het voorwoord ons voor), maar niet zonder ook hier weer zijn originaliteit

te laten spreken ; en ook al lijken de oplossingen die hij voorstelt soms wat al te vindingrijk, men vindt ook veel suggesties die het overdenken waard zijn. — Het tweede deel bevat van Paulus' brieven alleen Rom tot en met 2 Thess ; een derde deel zal de rest van het Nieuwe Testament behandelen.

P. Ahsmann

Dr Jos. KEULERS, *De Handelingen der Apostelen, (De Boeken van het Nieuwe Testament, vertaald en uitgelegd door* Dr Jos. KEULERS, IV), Roermond-Maaseik, J. J. Romen & Zonen, 1952, 17 x 24, 423 blz.

Dr Jos. KEULERS, *De Brieven van Paulus,* I, II. *(De Boeken van het Nieuwe Testament, vertaald en uitgelegd door* Dr Jos. KEULERS, V, VI), Roermond-Maaseik, J. J. Romen & Zonen, 1953, 1954, 17 x 24, 535 en 408 blz.

Met deze drie delen nadert de nieuwe uitgave van Keulers' bekende commentaar zijn voltooiing. De litteratuur is tot de allerlaatste tijd bijgewerkt en veel passages in inleidingen en commentaar zijn herschreven met het oog op nieuwere gegevens en gezichtspunten. Maar de kwaliteiten van het werk, degelijkheid, helderheid van voorstelling en bezadigdheid van oordeel, zijn dezelfde gebleven. Zo zal dit commentaar ook in zijn vernieuwde vorm voor velen een vertrouwd en betrouwbaar hulpmiddel blijven.

P. Ahsmann

Ernst LOHMEYER, *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon, (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament,* begründet von H. A. W. MEYER, 9. Abt.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, [9] 1953, 16 x 23.5, 193 + 201 blz., DM 25.80.

Ernst Lohmeyer's bekende commentaar verschijnt hier in nieuwe druk. De auteur zelf stierf ondertussen op tragische wijze : in 1946 werd hij door de Russische bezetters doodgeschoten. Deze druk is een fotomechanische herdruk van de vorige, die in 1930 verscheen (en die de eerste door Lohmeyer bewerkte editie was) : men heeft alleen de correcties en aanvullingen aangebracht die in het persoonlijke exemplaar van de Schrijver waren aangetroffen. Het betreft hier voornamelijk details en aanvullingen van de litteratuurverwijzingen. — Deze band bevat eigenlijk twee boeken, die ook afzonderlijk te verkrijgen zijn : *Der Philipperbrief* (DM 14.80) en *Der Kolosser- und der Philemonbrief* (DM 15.80). — Onder de tussen de twee oorlogen verschenen delen in Meyer's bekende commentarenreeks behoorden die van Lohmeyer (hij bewerkt ook het Marcus-Evangelie) zeker tot de meest opmerkelijke. Dit commentaar was het na 23 jaar zeker nog wel waard om, zelfs in deze weinig veranderde vorm, opnieuw uitgegeven te worden ; hoogstens had men kunnen wensen, dat de litteratuur verder bijgewerkt was.

P. Ahsmann

Jakob HAAS, *Die Stellung Jesu zu Sünde und Sünder nach den vier Evangelien, (Studia Friburgensia,* neue Folge, 7), Freiburg (Schw.), Universitätsverlag, 1953, 16 x 24, XXV + 255 blz., 9 Zw.frs.

Deze dissertatie is de vrucht van ijverige arbeid. De bibliografie is zeer uitgebreid en in de verschillende hoofdstukken vindt men allerlei materiaal verzameld, waarvan het benutten vergemakkelijkt wordt door de indices (schriftuurplaatsen en auteurs : een analytische index van behandelde onderwerpen ware te wensen geweest, ook naast de gespecificeerde inhoudsopgave). — Helaas kan de wijze waarop al dit materiaal verwerkt is niet voldoen. De gegevens der vier Evangeliën ziet de Schrijver allen in eenzelfde vlak : alleen wijdt hij hier en daar een afzonderlijke paragraaf aan het vierde Evangelie, maar de Synoptische traditie ziet hij zonder het minste perspectief. Zijn wijze om de stof te benaderen is ook wel zeer schools en conventioneel ; zijn inhoudstafel doet eerder denken aan die van een (middelmatig) moraalhandboek dan aan die van een Bijbel-theologische studie. Zijn theologische conclusies bieden dan ook weinig verrassends. Dit is jammer, want zoals de Inleiding terecht naar voren brengt, een studie over het zondebegrip in de Synoptici en in het vierde Evangelie zou werkelijk een lacune kunnen vullen. De waarde van dit werk zullen we dan ook meer moeten zoeken in het materiaal dat het verzamelt. Ook de zielzorger en de predikant zullen daar hun voordeel mee kunnen doen.

P. Ahsmann

HISTORISCHE THEOLOGIE

EUSEBIUS, *Werke,* achter Band : *Die Praeparatio Evangelica,* herausgegeben im Auftrage der Kommission für spätantike Religionsgeschichte der Deutschen Akademie der Wissen-

schaften zu Berlin von Karl MRAS, deel I (bk. I-X), *(Griech. Christl. Schriftst.* 43/1), Berlin, Akademie-Verlag, 1954, 18 x 25, LX + 613 blz., DM 60,—.

Sinds lang verheugt zich Eusebius' *Praeparatio Evangelica* in de bijzondere belangstelling van de philologen, die in dit werk een goudmijn van hellenistische fragmenten bezitten. Na een latijnse vertaling door Georgios van Trebisonde (1470), verschenen dan ook vele uitgaven in druk, waaronder die van F. Viger S.J. (1628), Th. Gaisford (1843) en E. H. Gifford (1903) uitmunten. Bovendien bestudeerden Heikel en P. Henry (wiens studie echter nergens vermeld wordt), de verhouding der handschriften. Toch gaf de toenmalige Kirchenväterkommission in 1913 opdracht om een nieuwe uitgave voor te bereiden aan K. Mras. Deze kan nu de eerste helft van zijn werk voorleggen ; de tweede band, die blijkbaar reeds ter perse is, zal de vijf laatste boeken omvatten en de uitgebreide registers. Voor de vernieuwing van deze laatsten, die sinds Viger nauwelijks waren herzien, en die toch een onontbeerlijke sleutel zijn op het omvangrijke werk van Eusebius, zal de geleerde wereld de uitgever bijzonder dankbaar zijn.

Sinds de uitgave van Gifford is nog één handschrift aan het licht gekomen, dat hier voor het eerst wordt benut : Batopedianus 180 (V, saec. XIV), dat, hoewel van goede kwaliteit, geen verrassingen oplevert. De voornaamste taak van de uitgever bestond dus daarin, de onderlinge verhouding der handschriften vast te stellen. Daarbij kwam hij tot enige onverwachte conclusies, die echter afdoende worden bewezen. De overlevering van het werk omvat twee families : aan de éne kant A (Paris. Gr. 451, anni 914) en I (Marc. 341, saec. XV), waarvan de handschriften H (Marc. 343, saec. XI) en j (Paris. Gr. 468, saec. XVI) en ook de vertaling van Georgios afhangen. Deze laatste heeft dus niet, zoals soms vermoed werd, kritische waarde. De andere familie omvat B (Paris. Gr. 465, saec. XIII), die zeer slordig is afgeschreven van een uitstekend model, vervolgens O (Bonon. 3643, saec. XIII), N (Neapol. II AA 16, saec. XV) en D (Paris. Gr. 467, saec. XVI), die een veel slordiger afschrift is van hetzelfde voorbeeld als N. Maar D werd door de eerste uitgever benut, en heeft aldus een ongeproportioneerde invloed op alle volgende uitgaven gehad. Tot deze familie behoort ook V. Drie andere handschriften, waarop de uitgevers tot nu toe vertrouwden, blijken directe afstammelingen van O te zijn. Het resultaat van dit onderzoek is een merkbare vereenvoudiging van het kritische apparaat tegenover de voorgaande uitgaven. En toch wordt hier voor de eerste maal een positief apparaat geboden, zodat men zich een volledig beeld van de overlevering kan vormen. De uitgever volgt voor de eerste vijf boeken bij voorkeur A (dit handschrift bevat niet meer), zeker wanneer deze met I overeenstemt. Voor het overige ziet hij in de overeenstemming van I en B een zekere garantie voor de echtheid der traditie. — De uiterst zorgvuldige collatie van de handschriften voerde soms tot verrassende resultaten : in verschillende passages bleek een foutieve lezing van Estienne of Viger door alle latere uitgevers te zijn overgenomen (p. VIIv), andere teksten, die door ingewikkelde conjecturen waren overwoekerd, konden nu op eenvoudige wijze genezen worden (p. IX). De titels der hoofdstukken, die sinds Gaisford uit de tekst verbannen waren, hervinden hun plaats ; bovendien wordt overtuigend bewezen (p. VIIIv), dat zij van Eusebius zelf stammen.

Naast het kritische apparaat worden afzonderlijk ook de verwijzingen gegeven naar de geciteerde auteurs en soms korte opmerkingen ter verduidelijking van de tekst. Wij kunnen slechts de wens uitspreken, dat het tweede deel spoedig het werk komt voltooien, en ons aldus de definitieve uitgave van Eusebius met de nodige registers in handen geeft. En misschien nog deze : dat de grijze uitgever een vertaling van dit werk zou brengen, zoals Stählin het voor Clemens deed.

P. Smulders

GREGORII ARIMINENSIS O.E.S.A., *Super Primum et Secundum Sententiarum,* (Reprint of the 1522 Edition), *(Franciscan Institute Publ.,* Text Ser., 7), New York, The Franciscan Institute, Paderborn, Ferd. Schöningh, 1955, 16.5 x 24.5, fol. 1r-181v en 1r-129v met Tabulae, ing. 7.50 Dollar.

De „doctor authenticus", die zijn wetenschappelijke bedrijvigheid verdeelde over Parijs en Noord-Italië, en op het einde van zijn leven generaal werd van zijn orde, neemt een heel eigen plaats in tussen de philosophen en theologen van de tweede helft van de XIVde eeuw. Op theologisch gebied neemt hij voor de genadeleer beslist de soms zeer strenge posities over van Augustinus. Volgens Vignaux is hij een der typische voorbeelden vóór Luther van de anti-pelagiaanse en augustijnse „reactie" tegen de „moderne" opvattingen van zijn tijd. Verder was hij een der eerste nominalistische denkers aan de Sorbonne, alhoewel hij Ockham niet in alles volgde. Uit dit alles blijkt, dat een uitgave van zijn werk ontegensprekelijk zijn betekenis heeft, nu de aandacht van de dogmahistorici steeds meer

getrokken wordt naar deze tijd in de ontwikkeling van de scholastiek, die op de latere evenementen in de XVIde eeuw zo diep heeft ingewerkt. Wij staan hier voor een anastatische herdruk van de grote uitgave van 1522. Het is een voorbeeld van technische uitvoering: al zijn de lettertekens erg verkleind, wat heel wat betekent met het gothische schrift en de vele verkortingen van die tijd, toch blijft elk leesteken zuiver weergegeven. Dit neemt niet weg, dat voor een vlotte lezing men wellicht wel zal gedwongen worden te grijpen naar een vergrootglas.

P. Fransen

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Dr V. Morel O.F.M. Cap., *Inleiding tot de theologie*, Bussum, Uitgeverij P. Brand 1955, 15 x 23, XIII + 356 blz., geb. *f* 24,50.

Dit boek biedt meer en toch ook weer minder, dan de titel belooft. Meer, doordat behalve de te verwachten uiteenzetting over aard, methode en object der theologie ook uitvoerig wordt gesproken over Kerkelijk Leergezag en de onfeilbaarheid daarvan, inspiratie en interpretatie der H. Schrift, begrip der Traditie. Bovendien wordt een beknopte geschiedenis der theologie en zelfs een hoofdstuk over de tegenwoordige stand van de theologische wetenschap toegevoegd (een riskante onderneming overigens momenteel; de literatuur-opgaven zijn dan ook nu reeds weer „achter"). Al deze onderwerpen worden met veel eruditie en grote nauwkeurigheid behandeld. Het boek bevat daardoor een schat aan concrete gegevens, die het tot een kostbare vraagbaak maken voor iedereen, die zich op de hoogte wil stellen van wat er in de theologische wetenschap zoal gaande is. In deze zin overtreft dit werk de verwachtingen. Maar in een ander opzicht stelt het beslist ook teleur. Helaas ontbreekt teveel een synthetisch-theologische bezinning op de vraag, wat theologie nu eigenlijk is. Zo vinden wij wel een geheel op zich staand overzicht van de geschiedenis der theologie, maar Schr. laat nergens zien, hoe in deze geschiedenis het theologisch inzicht in het „theologiseren" zelf gegroeid is. Dit gemis blijkt bijzonder in de volgende omschrijving van de theologie als wetenschap: „De theologie, die formeel beschouwd een natuurlijke wetenschap is, volgt de algemene wetten van het menselijk denken, van de observatie en de geschiedvorsing. Zij onderscheidt zich van de andere wetenschappen slechts door haar eigen voorwerp, nl. de goddelijke openbaring, en daarmee is zij *radicitus*, in haar oorsprong, bovennatuurlijk." (p. 27) Het is jammer, dat het waarlijk prachtige verzamelwerk van de Schr. door dit gemis aan synthese niet geheel volledig tot zijn recht is kunnen komen.

S. Trooster

Mgr Dr W. M. J. Koenraadt, Mr J. C. P. Oomen, Prof. Dr L. J. W. Smit, *Verklaring van de Katechismus der Nederlandse Bisdommen*, V, 's Hertogenbosch, L. C. G. Malmberg, 1954, 16 x 24.5, VII + 372 blz., per deel *f* 8.90 (geb. *f* 11.40) bij int.

Dit vijfde deel behandelt de lessen XXXV t/m. XLIII van de Katechismus, d.i. Biecht, H. Oliesel, Priesterschap en Huwelijk; bovendien lessen over aflaten en sacramentaliën. De behandeling ook van deze onderwerpen is voortreffelijk. Bijzonder de lessen over de Biecht zijn naar onze smaak zeer geslaagd. Ook het historisch aspect komt goed naar voren. Bewonderingswaardig is de hardnekkigheid, waarmee de schrijvers geen enkel probleem uit de weg gaan. Men zou hier en daar een bepaalde theologische zinduiding wat meer uitgewerkt wensen: geheel ontbreken doet deze nooit. Deze Verklaring van de Katechismus wordt een pracht-werk, dat beslist een sieraad mag genoemd worden van onze nederlandse seminaries, waar het tot stand is gekomen.

S. Trooster

Alois Riedmann, *Die Wahrheit des Christentums*, III, *Die Wahrheit über die Kirche Jesu*, Freiburg in Br., Herder, 1955, 16 x 24, XVI + 246 blz., ing. DM 15.20, geb. DM. 18.50, intekeningsprijs resp. DM 13.20 en 16.—.

Dit werk is bedoeld als katechetenhandleiding en stelt zich op het standpunt van de ontwikkelde katholieke leek. In dit opzicht bezit het ongetwijfeld speciale verdiensten. Een oorspronkelijke wetenschappelijke studie moet men er niet in zoeken en, al zijn de verschillende hoofdstukken voorafgegaan door een korte inhoud, voorgesteld onder de vorm van een te bewijzen stelling, het heeft toch niets te maken met een Tractaat De Ecclesia, geschreven voor vaktheologen. Wel zullen ook deze, zowel als studenten in de theologie het boek met vrucht raadplegen. De verschillende hoofdstukken zijn nu eens apologetisch, dan weer dogmatisch opgevat. De apologetische bewijsvoering is hier en daar reeds voorbijgestreefd door de meer recente vaklitteratuur, maar blijft toch afdoende om de meest gangbare op-

werpingen te treffen. S. verklaart dat hij een leerling is geweest van Wilhelm Schmidt S.V.D. Dit legt wellicht zijn voorliefde uit voor de „religionsgeschichtliche" uitstapjes, résumés van doorgaans voortreffelijk uitgekozen recent verschenen boeken en artikels van specialisten. De dogmatische uiteenzetting is oorspronkelijk in deze zin dat veelvuldig gebruik gemaakt wordt van het Schema prosynodale van het Vatikaans Concilie en dat wij hier ook meerdere ontdekkingstochtjes meemaken in het gebied van de Kerkelijke Wetgeving, met het nadeel nochtans dat niet steeds klaar staat aangegeven wat jure divino en wat enkel jure ecclesiastico tot de kerkinrichting behoort. S. citeert veel. Het zijn haast uitsluitend katholieke, Duitse schrijvers. Interessant lijken mij vooral het Erste Buch, waar „religionsgeschichtlich" behandeld wordt hoe echte vroomheid nooit met individuële vroomheidsvormen alleen bevredigd wordt maar steeds streeft naar een sociale kerkstructuur, en de eindbeschouwingen over de steeds aanwezige aanpassingsplicht van de Kerk en haar noodzakelijk onvolmaaktheidskarakter, dat enkel volkomen zal worden opgeheven bij de wederkomst des Heren. Hier worden ongetwijfeld problemen aangeraakt, die meerdere katholieke ontwikkelde leken zich stellen. Deze problemen vinden bij S. een afdoend antwoord.

J. Van Torre

L'Éducation, Les Enseignements Pontificaux, Présentation et Tables par les Moines de Solesmes, Préface de Son Exc. Monseigneur BORNET, Tournai, Desclée et Cie, 1955, 11.5 x 16.5, 580 blz., ing. 120 B. frs.

Onze lezers zullen de handige reeks wel kennen van de monniken van Solesmes, waarin de leer der laatste Pausen wordt samengebracht. De 25ste verjaardag van de bekende Encycliek van Pius XI *Divini Illius Magistri,* en de harde strijd die in verscheidene landen moet worden gevoerd voor het christelijk onderwijs, waren een welkome gelegenheid voor de uitgave van dit werk. Men vindt er alle belangrijke uitspraken vanaf 1800, dus vanaf Pius VII, chronologisch geordend, in franse vertaling. Verscheidene tabellen en een uitgebreide logische verdeling van de stof met vele verwijzingen maken deze uitgave tot een zeer bruikbaar en nuttig boek. Wellicht is deze formule voor het ogenblik handiger dan die van Denzinger, al ligt er wel een zeker gevaar voor simplisme in het samenbrengen van zo vele teksten, waarbij de dogmatische waarde niet altijd dezelfde is. De samenstellers hebben getracht hieraan te ontkomen door precies gelegenheid en officiële bronnen te vermelden.

P. Fransen

MORAAL

Thomas A. IORIO S.J., *Theologia moralis,* Neapoli, M. D'Auria, [4]1953-1954, 16 x 24, 3 dln. resp. XX + 243, 748, 773 blz.

Als bewerking van het overbekende *Compendium theologiae moralis* van Pater GURY S.J. is dit handboek aanvankelijk verzorgd door Pater TUMMULO S.J., maar sinds jaren door Pater IORIO S.J. De editie van 1938 droeg dan ook nog als titel : *Theologia moralis iuxta methodum compendii Ioannis P. Guri S.J. et Raphaelis Tummulo S.J.* Maar bij de derde bewerking, door hem verzorgd, heeft Pater Iorio de titel ingekort, zoals hierboven aangegeven, „ne forte insignibus his magistris tribuantur deficientiae meae" (praefatio). Het boek is weer geheel bijgewerkt en in zijn genre uitstekend verzorgd. Iedereen zal de verdiensten van Gury's *Compendium* gaarne erkennen, maar op het ogenblik stellen wij toch andere eisen aan een handboek van moraaltheologie dan in de vorige eeuw. En al mag men van een handboek niet verwachten dat het alle moderne stromingen onmiddellijk verwerkt, het is toch geen overdreven eis dat met deze stromingen althans enigermate rekening wordt gehouden. Dit nu geschiedt in het onderhavige handboek geenszins. Hoe goed ook bijgehouden tot op de dag van heden, methodisch-theologisch staat het op hetzelfde niveau als het *Compendium* van Pater Gury. Daarmede zijn o.i. de verdiensten en de tekorten van deze Italiaanse moraaltheologie voldoende aangegeven.

A. van Kol

G. W. LOCHER, *Der Eigentumsbegriff als Problem evangelischer Theologie, (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie),* Zürich, Zwingli-Verlag, 1954, 15.5 x 22.5, 169 blz., 10 Zw.frs.

De schr., privaat-docent aan de Universiteit te Zürich, heeft een ook voor katholieke theologen belangwekkende studie geschreven over het probleem van de eigendom. In een

inleidend deel wordt het standpunt van Luther, Zwingli en Calvijn omtrent „Glaube und Eigentum" uiteengezet: alle drie aanvaarden het privaateigendom, maar beklemtonen vooral het religieuze aspect (eigendom als leengoed), terwijl het natuurrechtelijke en sociaal-economische aspect meer op de achtergrond blijven. In het tweede deel worden de opvattingen van het liberalisme, het socialisme, en het communisme besproken; verder de leer van W. Röpke en van een aantal nieuwere evangelische theologen. Daartussenin plaatst Locher een goed geslaagd hoofdstuk over het katholieke standpunt. In eerlijke objectiviteit en met warme sympathie zet de schr. de ontwikkeling van de katholieke gedachte uiteen aan de hand van S. Thomas, Leo XIII en Pius XI. De encycliek „Quadragesimo Anno" betekent inderdaad een stap voorwaarts in vergelijking met „Rerum Novarum"; maar dan een stap die niet zozeer bestaat in een afzwenken naar links, gelijk de schr. meent, als wel in een sterker beklemtonen van het sociale aspect. Schr. opmerkingen over de pauselijke onfeilbaarheid zijn niet geheel duidelijk en gedeeltelijk tegenstrijdig (vgl. blz. 136, 137 Anm. 1, 140 Anm. 75); in ieder geval mag men aan een pauselijke encycliek als zodanig niet het karakter van onfeilbaarheid toeschrijven.

De verschillen in opvatting omtrent de eigendom tussen protestanten en katholieken gaan uiteindelijk terug op hun verschil in opvatting omtrent de verhouding tussen natuur en genade. De katholieke moraaltheologen zullen met veel vrucht dit verschil in zienswijze geïllustreerd vinden aan een probleem, dat hen allen bezighoudt. Tegelijkertijd zullen zij door deze studie gestimuleerd worden in hun eigen beschouwingswijze het religieuze aspect van de eigendom meer te beklemtonen, maar dan niet ten koste van het natuurrechtelijke en sociaal-economische aspect.

A. van Kol

Ernst Michel, *Het Huwelijk, Een anthropologie van het geslachtelijk samenzijn,* In het Ned. vertaald door Dr. T. L. Langeveld-Bakker, met een Woord Vooraf van Prof. Dr. J. H. van den Berg, Nijkerk, G. F. Callenbach N.V., 1955, 14 x 22, 264 blz., geb. f 8.90.

Wanneer men niet beter wist, zou men uit het thans in Nederlandse vertaling verschenen werk van E. Michel besluiten, dat de schr. wel niet katholiek moet zijn. Maar Michel is wel degelijk katholiek, vakman op het terrein van de sociaal-economische wetenschappen en van de psychotherapie, leek echter op het gebied van de theologie. De zelfverzekerdheid, waarmede hij zijn stellingen poneert of voorgeeft te bewijzen, staat wel in schrille tegenstelling met zijn gebrekkige kennis zelfs van zeer eenvoudige waarheden van het katholiek geloof, om van de theologie maar te zwijgen. Ten bewijze hiervan sommen we een aantal punten op. De fundamentele tekst van *Eph.* V 25-32 over het huwelijk als symbool van Christus en de Kerk, wordt door schr. terzijde geschoven als handelende over een metaphoor (60, vgl. 88). Van de leer over het sacrament des huwelijks heeft schr. klaarblijkelijk weinig begrepen (63-65, vgl. 202); hij verwacht überhaupt geen heil van bovenaf (62) en vreest elke bovennatuurlijke beschouwingswijze (86, 88, 94); wat hij zelf biedt onder de titel „Het geloof bepaalt onze ethiek" (221-230) verraadt duidelijk protestantse sympathieën. Zijn leer over de maagdelijkheid is op zijn minst bevreemdend (130-132). De katholieke moraal en zielzorg worden herhaaldelijk scherp becritiseerd (o.a. 127); uitdrukkingen als „moraal op sterk water" en „moralistische gipsverbanden" (166, 192) typeren zijn mentaliteit. Schr. is gekant tegen een ethische houding gebonden aan normen (90), heel in het bijzonder tegen een dergelijke huwelijksmoraal (133-136); zelf staat hij t.a.v. het huwelijksleven op extreem „situationsethisch" standpunt (137-141, 204-211). Voor schr., die sterk sympathiseert met Doms (o.a. 128), is het hoofddoel of eigenlijk het enige doel van het huwelijk de zin van de geslachtsgemeenschap, al ligt daarin volgens hem de bereidheid opgesloten kinderen voort te brengen; hiermede hangt samen een sterke onderscheiding van huwelijk en gezin (178-179). Tenslotte is zijn opvatting over het schijnhuwelijk, een huwelijk nl. dat niet voert tot een existentieel „ja" en derhalve ondanks de contractuele schijn ontbindbaar is (28, 31-32, 44, 48-50, 143-154, 212-220), evident in strijd met de leer van de Kerk, die door hem in een uitweiding (254-261) enigszins schamper wordt weergegeven.

Tussen al deze dwalingen door vindt de schr. gelegenheid vele rake opmerkingen te plaatsen, op zich zeer waardevol maar zo verweven met de rest, dat men het kaf nauwelijks van het koren kan scheiden. Het behoeft niemand te verwonderen dat dit werk, o.i. reeds vallend onder de bepalingen van de boekenwet (C. 1399, 6), 15 Dec. 1952 op de Index werd geplaatst (*AAS* 44, 1952, 879); krachtens C. 1396 geldt een dergelijke veroordeling ook voor een vertaling. Van protestantse zijde werd thans een zorgvuldige Nederlandse vertaling bezorgd, een geste die vermoedelijk ook de schr. niet bijzonder welkom zal zijn; Prof. J. H. van den Berg schreef een inleiding, die bewijst dat hij ditmaal zich beweegt op een terrein dat niet het zijne is.

A. van Kol

Prof. Dr Josef ZUERCHER S.M.B., *Auswahl und Bildung des Ordensnachwachses in den Frauenklostern*, Auf Grund der Arbeiten einer Studiengemeinschaft, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1954, 14 x 22, 240 blz., geb. 13.30 Zw.frs.

Zeer goed geordend werden hier in duitse vertaling twee franse publicaties verwerkt, nl. *Pour les maîtresses des novices* en *Le discernement des vocations de Religieuses*, te Parijs door de Editions du Cerf in 1948 en 1949 uitgegeven. Hierbij werden nog andere studies, in *Supplément de La Vie Spirituelle* of in de *Acta Congressus de Statibus perfectionis* verschenen, overgenomen. Zo b.v. A. PLÉ O.P., *Das Unbewusste bei der Berufung*, blz. 137-140 (*Supplément de La Vie Spirituelle*, 14, 1950, 269-278); Dr BUSNELLI, *Beitrag der experimentellen Psychologie zur Klärung des Berufes*, blz. 145-150 (*Acta Congressus de Statibus perfectionis*, II, blz. 799-804). Zo vormt dit boek een mooier geheel dan de twee franse publicaties. Belangrijk is de bijdrage van Pater A. MOTTE O.P. betreffende de verplichting die men heeft zijn eigen roeping te volgen. S. meent, tegen de leer van vele moralisten in, dat men Gods roepstem niet mag verwerpen; integendeel meent hij dat, wie zijn roeping niet volgt, een zondige daad stelt. Wat abstrakt gezien als een *raad* geldt, moet concreet als een *eis* van God worden beleefd.

J. Beyer

KERKELIJK RECHT

Ios. FORCHIELLI-Alph. M. STICKLER, *Studia Gratiana, Post Octava Decreti Saecularia Auctore Consilio Commemorationi Gratianae Instruendae edita*, Bologna, Institutum Iuridicum Universitatis Bononiensis, 1953, 18 x 25.5, 549 blz., ing. L. 7.000.

Dit prachtige boek opent de veel belovende reeks van *Studia Gratiana*, die we te danken hebben aan het initiatief van Prof. FORCHIELLI en aan de medewerkers van het *Convegno* dat in 1952 te Bologna samenkwam bij gelegenheid van het achtste eeuwfeest van het *Decretum*. Deze *Studia* bevatten niet alleen de referaten van het Congres, maar ook belangrijke monografieën over Gratianus, zijn werk en zijn invloed. Ze werden volgens een goed overlegd plan voorbereid en samengebundeld. Typografisch goed verzorgd, rijk geïllustreerd — 40 reproducties van de mooiste miniaturen uit de beste handschriften — zal dit boek de belangstelling wekken van juristen, theologen en canonisten. De *theologische* waarde van het *Decretum* dat zolang dienst deed als patristische compilatie werd zeer juist beklemtoond. Het zal hopelijk de studie van het Kerkelijk Recht dichter brengen bij zijn eigen *bronnen*. Verheugend is het feit dat zoveel zorg besteed werd aan oprechte en degelijke informatie. Canonisten hebben steeds de *eerbied der teksten* bewaard en zullen het onderscheid tussen lezing en interpretatie indachtig zijn. Dit levert eens te meer de bewijzen voor de levendigheid van deze wetenschap.

Sterk geaffirmeerd werd nog de diepere eenheid en noodzakelijke verbondenheid der theologische wetenschappen. In de XIIe eeuw waren dogma en moraal niet gescheiden zoals nu; tussen Kerkelijk Recht en dogmatiek bestond de kloof niet die modernen per fas et nefas willen handhaven. Zeker heeft toen ter tijde het gemis aan specialisatie aan het *Decretum* een zeer composiet voorkomen gegeven, maar nu iedere specialiteit zijn eigen werkmethode heeft gevonden, kan men op een hoger plan de *Concordantia discordantium* betrachten en een steeds grotere toenadering tussen de kerkelijke wetenschappen bereiken. In een interessante studie heeft Mgr A. M. LANDGRAF de wisselwerking en wederzijdse gerichtheid van Kanoniek Recht en theologie op voortreffelijke wijze aangegeven.

Kort na zijn publicatie werd Gratianus' werk als handboek in de kerkelijke faculteiten aangenomen, veel later zullen de *Sententiae* van Lombardus als „textus" in de theologische faculteiten hun intrede doen. De voorkeur van Gratianus is zeer begrijpelijk, daar hij de beslissingen van het magisterium bevatte. Anderzijds werden aan de canonisten om rede van hun bevoegdheid de tractaten over het huwelijk en de Ordo overgelaten. In de school van Petrus van Soissons werd amper een woord gerept over sacramentologie. Hugo van S. Victor, Lombardus, Simon van Doornik zullen hun argumentatie en hun citaten aan de canonisten ontlenen. Op het gebied van de speculatieve theologie verwijzen canonisten naar de theologen; nochtans zullen verscheidene onder hen, zoals Omnebonus, Rolandus Bandinelli, Gandulphus ook theologische tractaten publiceren. Huguccio zal talrijke dogmatische vragen bespreken en verdedigde dikwijls zeer persoonlijke stellingen. Van groot belang is zijn leer over het primaatschap, over de Onbevlekte Ontvangenis (die hij verwerpt), en over de Assumptio (die hij duidelijk verdedigt). Wat de transsubstantiatie betreft, zal hij de leer van Lombardus verwerpen: hij is van mening dat bij het laatste Avondmaal Christus sacramenteel communiceerde. Vele andere theologische stellingen heeft

Mgr Landgraf in zijn referaat besproken; jammer genoeg zijn deze „theologica" nog onuitgegeven; wellicht zal men nu het belang van deze auteurs inzien en in een naaste toekomst hun werken volledig publiceren. Naast Mgr Landgraf heeft Prof. Ph. DELHAYE in zijn bijdrage: *Morale et droit canonique dans la Summa d'Etienne de Tournai* heel wat meer dan een beperkte studie over deze auteur gegeven en de zo gewenste overeenkomst tussen de theologische vakken en hun specialisten besproken. Dit ruimer inzicht zal dan ook ten goede komen aan de leer.

Het zou ons te ver brengen moesten we al de referaten bespreken die in deze eerste bundel werden samengebracht. We hebben liever de aandacht gevestigd op het belang van deze publicatie voor alle Godgeleerden en canonisten en hopen dat het goed onthaal dat dit boek verdient de uitgave van de volgende volumina mogelijk zal maken. J. Beyer

Heribertus JONE O.F.M. Cap., *Commentarium in Codicem Iuris Canonici.* Tomus secundus, Paderborn, Ferd. Schöningh, 1954, 16 x 24, 642 blz., ing. DM 25.50, geb. DM 29.50; Tomus tertius, 1955, 638 blz., ing. DM 27.50, geb. DM 31.50.

We hebben reeds bij het bespreken van het eerste deel op de vele grote hoedanigheden van dit commentaar gewezen: klaar, bondig, zeer gedocumenteerd geeft het een uitstekende uitleg der afzonderlijke canones en neemt telkens weer positie in betwiste vraagstukken. Het is niet alleen zeer nuttig voor studenten in de theologie of in het Kerkelijk Recht, het zal ook de parochiegeestelijkheid dienstig zijn omdat het zo vlug en zo gemakkelijk wordt geconsulteerd. Daar de tekst van het wetboek niet mag overgenomen worden, heeft S. dikwijls in een nieuwe redactie de canones moeten presenteren; zeer dikwijls verbetert hij de wettekst door een bondiger, scherper zegswijze of een vlottere zinsbouw. Men zal toch betreuren dat het ons niet mogelijk is in de huidige omstandigheden een exegetisch commentaar van het wetboek te geven. Vele lezers zullen ook verwonderd zijn dat talrijke canones van het IVde boek alleen worden geparafraseerd maar geen verder commentaar kregen. In deze nieuwe uitgave van het tweede deel werd can 782 § 2 over de bedienaar van het vormsel breedvoerig besproken, alsook canon 1068 over de impotentia, can 1081 § 2 over het huwelijkscontract, can 1086 § 2 betreffende de vereiste hoedanigheden tot geldige consensus, can 1325 over de verplichting tot geloofsbelijdenis.

In het Derde Deel had men wellicht mogen verwachten dat S. dikwijls zou verwezen hebben naar het onlangs verschenen procesrecht voor de Oosterse kerken, waar duidelijk het IVde boek van de Latijnse Codex werd herzien en nuttig bijgewerkt. Bij het bespreken van can 2222 vermeldt S. de drie mogelijke interpretaties van deze wet, maar schijnt zelf geen eigen mening te willen bekennen. Waar het in can 2230 gaat over de bestraffing van kinderen beneden de puberteitsleeftijd, had men beter de verschillende sententies met hun eigen argumenten moeten uiteenzetten. Bij het commenteren van can 2245 vermeldt S. nog alleen maar de sententie van Tabera — die ons ook de meest waarschijnlijke lijkt —, zonder verder de vorige discussies in detail aan te halen. Zie ook het commentaar op can 2217. We hadden een beter en duidelijker uiteenzetting gewenst van can 2254, bijzonder waar het gaat over de mogelijkheid krachtens deze wet een *censura ab homine* te absolveren; ook hier heeft Jone geen eigen positie. Bij de uitleg van can 2388 werd het decreet der Sacra Poen. van 4 mei 1937 niet aangegeven. Bij de interpretatie van can 2359 werd niet aangegeven hoe de *qualitas delicti* door de Monitio S.O. van 1938 uitgebreid is. De nieuwe censuur *specialissimo modo S.A. reservata* van 9 april 1951 werd nergens in het commentaar opgenomen. Deze aantekeningen en mogelijke onnauwkeurigheden verminderen geenszins de voortreffelijkheid van dit belangrijke werk. J. Beyer

Dr A. J. M. VAN OVERVELDT, *De Dualiteit van kerkelijk en burgerlijk huwelijk,* Tilburg, Uitgeverij W. Bergmans, 1953, 16 x 24.5, XI + 229 blz., ing. f 7.90.

De lezer zal pas het belang van deze zorgvuldige, goed gedocumenteerde en moedige studie ten volle begrijpen, wanneer hij ze ter hand heeft genomen en ze met andere gelijksoortige behandelingen heeft vergeleken. Sinds Italië, Portugal, West-Duitsland en Spanje het religieus huwelijk hersteld hebben zal de dualiteit van burgerlijk en kerkelijk huwelijk een steeds scherper politiek karakter krijgen in de landen van Europa waar de laïciserende Code civile van kracht blijft.

In een eerste deel geeft S. zeer goed het historisch ontstaan van deze dualiteit aan. Na het Concilie van Trente en de houding der Franse koningen ten overstaan der Decreten van Trente besproken te hebben, wordt het geval der huwelijken der Protestanten bestudeerd en de civilistische contractleer uiteengezet die aanleiding gaf tot de secularisatie

van het huwelijk in Frankrijk sinds 1787, in Oostenrijk onder Jozef II. Verder de wetgeving van de Franse Revolutie en van de Code Napoléon ; ook de secularisatie in Nederland werd goed aangegeven in drie onderscheiden perioden : de oude Republiek, de Franse tijd en de eerste jaren van het Koninkrijk 1795-1838, het burgerlijk wetboek. Verder onderzoekt S. in het tweede Deel van zijn werk de huidige wetgevingen, en onderscheidt in de verschillende burgerlijke wetboeken vijf systemen : exclusief burgerlijk huwelijk (Frankrijk, Nederland, België e.a.), exclusief religieus (Québec, Griekenland e.a.), cumulatief burgerlijk en religieus (Uruguay, Roemenië), exclusief religieus voor sommigen en exclusief burgerlijk voor anderen die geen godsdienst belijden (Spanje vóór het concordaat, e.a.), facultatief religieus (U.S.A., Engeland, Scandinavische landen, Italië na het verdrag van Lateranen, Spanje, Portugal, West-Duitsland).

In het derde Deel geeft S. een uitvoeriger uiteenzetting van de leer der Kerk en van de huidige wetgeving in Nederland en bespreekt de hieraan verbonden nadelen en conflicten. Als oplossing stelt hij het facultatief religieus huwelijk voor zoals het in Italië van toepassing is, maar met de volgende bijbepalingen : dat bij een Kerkelijk huwelijk ook de civiele huwelijksbeletselen van kracht zouden zijn ; dat de nietigverklaring, door de Kerk uitgesproken, burgerrechtelijk gevolg zou hebben ; dat kerkelijk gehuwden afstand moeten doen van de mogelijkheden tot ontbinding voorzien in het B.W. voorzover deze met het Kerkelijk Recht strijdig zijn. Al is deze oplossing verre van volledig — de Kerk zal om morele redenen moeilijk de eerste bijbepaling kunnen aanvaarden — S. meent dat ze een mogelijk compromis tussen Kerk en Staat inhoudt. — Deze studie en het voorstel dat zij aanbiedt wijst op een gelukkige kentering in de moderne mentaliteit en bereidt voorzeker de gewenste voorziening voor van onze huidige laïciserende en zo demoraliserende wetgeving over het huwelijk.

J. Beyer

LITURGIE

Joseph-André JUNGMANN, *Missarum Sollemnia, Explication génétique de la Messe romaine*, 3 volumes, (*Théologie*, n. 19, 20, 21), Paris, Aubier, 1951, 1952 en 1954, 14 x 23, 317, 384 en 466 blz., ing. 1.200 Fr.frs. per deel.

Dit reeds ruim verspreide monumentale werk behoeft nog amper aanbevolen te worden : de oorspronkelijke duitse tekst beleefde in 1952 al zijn derde herdruk. De franse zorgvuldig opgemaakte vertaling zal op haar beurt ten zeerste welkom zijn, daar zij voor vele beurzen heel wat toegankelijker is en eigenlijk voor menigeen ook leesbaarder dan de vaak te gedrongen duitse tekst. — Herinneren we eraan dat deze studie drie grote delen omvat : 1. Een korte studie van de geschiedkundige ontwikkeling van de misliturgie in het algemeen. 2. Enkele degelijke inzichten aangaande de essentie en de verschillende vormen van het misvieren : benamingen van het Misoffer, zin der misviering, overgang van de Bisschopsmis tot de plechtige hoogmis, enz. 3. Het derde en meest omvangrijke deel (2 delen op 3 in de vertaling) is een meesterlijke historisch-genetische studie van de opeenvolgende delen van onze romeinse misviering. Uitgebreide en zorgvuldig opgestelde registers, w.o. een van „Errata graviora", verhogen ten zeerste de bruikbaarheid van het werk. — Vanzelfsprekend zal niet alles in dit werk even definitief en van blijvende waarde zijn : in de derde duitse uitgave (zie voetnota blz. 6 onderaan in de franse vertaling) vermeldt de auteur zelf reeds ettelijke veranderingen die voortvloeien uit de volledige publicatie en betere kennis van de Ordines romani ; nieuwe detailstudies, als b.v. die van Dr Bonifatius Luykx O.Praem. over „De oorsprong van het gewone der Mis",onlangs te Utrecht uitgegeven, zullen op bepaalde punten de studie van P. Jungmann wijzigingen doen ondergaan ; dat alles echter neemt niet weg dat zij werkelijk baanbrekend is in haar inhoud en eruditie, zodat zij steeds met eerbied zal bejegend worden.

J. De Munter

Mario RIGHETTI U.J.D., *Manuale di Storia Liturgica*, Vol. IV, *I Sacramenti — I Sacramentali — Indice Generale*, Milano, Editrice Ancora, 1953, 16 x 25, XV + 574 blz.

Dit vierdelig handboek over de geschiedenis van de Liturgie stelt ons wellicht voor een pedagogisch probleem, maar blijft ontegensprekelijk een verblijdend feit in de ontwikkeling en de uitbouw van de sacramentologie. S. is Doctor utriusque juris, Benediktijner abt en professor in de Liturgie op het Grootseminarie van Genua. Hij geeft ons hier in een gemakkelijk bereikbaar werk de synthese van de laatste jaren. Zoals hij het met recht laat opmerken zijn de laatste historisch-systematische overzichten over de liturgische ontwikkeling in de bediening der sacramenten die van Chardon (1745) en Trombelli (1769). Het volstaat de behandeilng van Biecht en Priesterschap na te kijken om te constateren hoe

talrijk en uiteenlopend de interpretaties zijn en hoe sterk de historicus beïnvloed wordt door vooropgezette stellingen van de speculatieve theologie. Er zal veel moed nodig zijn om een volledige synthese te maken van al de gegevens van de Traditie en heel wat tijd vereist om de vernieuwde inzichten te doen aanvaarden. Pedagogosch schijnt dit handboek voor een groot deel de stof te bestrijken die men in het theologisch tractaat van ieder sakrament moet bestuderen: voor de studenten zal die herhaling van reeds besproken feiten niet aangenaam zijn.... Tenzij S. eens te meer kan getuigen dat dit alles *nieuw* is voor zijn toehoorders. Dit stelt ons dan opnieuw voor het theologisch probleem: waarom geen volledige synthese aanbieden met de reeds duidelijk wordende conclusies die zich zullen opdringen? Uit de vermelding der bronnen kan men de waarde van dit werk zeer juist appreciëren: het is degelijk werk. Wij hadden nochtans een meer critische bespreking van zekere liturgische feiten gewenst.

J. Beyer

KERKGESCHIEDENIS

Joannes H. Rupert S.J., *De Programmate Jacobi Lainii, Secundi Praepositi Generalis Societatis Jesu Reformationem Papatui per Concilium Generale imponere temptantis, (Excerpta Diss. ad Lauream in Fac. Hist. Eccl. Pont. Univ. Gregorianae)*, Noviomagi, 1953, 16 x 24, 50 blz.

Velen zullen met ons verlangen dat S. zijn doctoraatsthesis volledig in het nederlands zou publiceren. Het onderwerp, de hervorming van de Kerk *in capite et membris*, de vrijmoedige houding van een zo deugdzaam priester als Laynez, de vele theologische kwesties die bij deze aangelegenheid ter sprake kwamen, maken een uitvoeriger behandeling alleszins wenselijk. In de laatste periode van het Concilie van Trente heeft Laynez in deze een standpunt verdedigd dat de Paus *niet* door het Concilie tot hervorming mocht verplicht worden; hetgeen een radicale verandering van houding schijnt in te sluiten ten aanzien van de vroegere beweringen uit zijn Parijse tijd. — De aanvankelijke positie die Laynez innam kan men zo resumeren: Katholieke vorsten mogen de Paus er toe brengen volle vrijheid te geven aan het Concilie om een hervorming door te voeren met inachtneming van de verschuldigde eerbied ten opzichte van de H. Stoel. Zeer waarschijnlijk zal de Paus in de huidige omstandigheden zulk een akkoord niet afwijzen. Mocht hij weigeren, dan zou het Concilie om reden van deze weigering eigenmachtig tegen de Paus optreden alsof hij *suspectus de haeresi* was, en als dusdanig niet meer in staat Gods Kerk te leiden. Later in Trente zal Laynez geen woord meer reppen over de *suspicio de haeresi* en een mogelijke tussenkomst van het Concilie: uitdrukkelijk zal hij zich beroepen op het verlangen van de Paus naar hervormingen om zulke maatregelen uit te schakelen. — Steunend op drie documenten in de *Monumenta Historica Societatis Iesu, Monumenta Lainii*, gepubliceerd, toont J. Rupert aan hoe Laynez zijn houding veranderde zonder ooit afgeweken te zijn van zijn hoofdstelling dat het Concilie de Paus geen hervorming kon opleggen. Slechts zijn *praktische* houding werd gewijzigd na de gesprekken van Poissy en Saint-Germain, en om alle gevaren van het Conciliarisme te vermijden.

In een lange recensie heeft Pater Scaduto S.J. (*Archivum Hist. S. I.*, 1954, blz. 161) deze interpretatie op grond van interne critiek tegengesproken. Hij meent te mogen zeggen dat het derde document het werk is van Polanco, Laynez' secretaris, en dat de scherpe toon, de critiek op de Romeinse toestanden en de aldaar voorgestelde hervorming niet aan Laynez toe te schrijven zijn, maar aan Polanco. Trouwens deze laatste had een belangrijke rol gespeeld te Saint-Germain, had er geconfereerd met Beza, en het beroemde gezegde „Le Pape n'y feroit pas ce qu'il voudroit", zou aan dezelfde Polanco toe te schrijven zijn. — Wie zal ooit in deze controverse een duidelijke oplossing vinden? Ook al heeft Polanco het derde document geschreven, wie zal ooit kunnen zeggen dat de secretaris van Laynez diens gedachte niet weergaf? Anderzijds zou het ons helemaal niet hinderen te moeten constateren dat Laynez zich in die omstandigheden zo sterk beriep op het Concilie. Pas later zal hij ingezien hebben, hoe gevaarlijk het Conciliarisme was, wanneer hij in dezelfde periode de machten van de Paus en zijn primaatschap moet bewijzen en verdedigen tegen de Spaanse bisschoppen die zich onafhankelijk van de Paus een *jurisdictio ex jure divino* wilden toeëigenen, om des te beter in hun eigen bisdommen de gewenste hervormingen vrij te kunnen doorvoeren. Wellicht zal de oplossing liggen in het dieper theologisch inzicht dat Laynez te Trente zelf nog opdeed, dank zij de belangrijke studies die hij aldaar ten bate van de Vaders van het Concilie ondernam over het primaatschap van de Paus.

J. Beyer

Ludwig HERTLING S.J., *Geschichte der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten*, Berlin, Morus-Verlag, 1954, 14.5 x 22.5, IX + 333 blz., ill., DM 15.80.

De groei der katholieke Kerk in de V.S. mag in het kader der algemene kerkgeschiedenis zeker een bijzonder fenomeen genoemd worden. Begonnen als een zeer kleine minderheid temidden van een overwegend protestantse, fel anti-papistische bevolking, is zij in minder dan 2 eeuwen uitgegroeid tot een christenheid, die quantitatief en qualitatief een eerste plaats mag innemen in de wereldkerk. Dat men erin geslaagd is, de millioenen emigranten die de oceaan overstaken voor het geloof te behouden en er een eigen, inheemse, Amerikaanse kerkprovincie uit op te bouwen, is wel de beste lof, die men de pioniers van het katholicisme in de States kan toezwaaien. Van dit alles biedt S. den europesen lezer niet alleen een zeer deskundig, maar ook zeer boeiend geschreven relaas. Bijzondere aandacht verdient de inleiding, waarin S. de eigen aard maar ook de onderlinge afhankelijkheid van geografie en geschiedenis uiteenzet, en het grote belang der kerkgeschiedenis voor beide takken van wetenschap aantoont. In de laatste hoofdstukken laat S. de verschillende uitwendige verschijningsvormen van het katholieke leven in de V.S. de revue passeren. Node misten wij hier een bespreking van de stand der katholieke wetenschapsbeoefening, de litteraire productiviteit, liturgische beweging, retraitewerk, e.d. Deze kleine opmerking doet echter niets af aan de oprechtheid van onze wens, dat dit boek een zeer ruime lezerskring moge vinden.

Th. Geldorp

PROTESTANTICA

Concordantie op den Bijbel, in de Nieuwe Vertaling van het Nederlands Bijbelgenootschap, Aflevering 2 en 3, Kampen, J. H. Kok, 1955, 17.5 x 25.5, 65 tot 192 blz., in 5 afleveringen à f 2.50, gebonden in linnen stempelband f 14.75, losse band à f 1.25. Na verschijning van het complete deel Nieuwe Testament wordt de prijs verhoogd.

In een eerste bespreking (*Bijdragen* 15 (1954) 316) wezen wij reeds op de oorsprong, de werkmethode en vooral de uitstekende verzorging van deze nieuwe Concordantie. Het werk staat onder de kundige en degelijke supervisie van Prof. Dr W. H. GISPEN en Prof. Dr Herman RIDDERBOS. Het belangrijke voor vaklui is wel, dat in de Concordantie reeds verwijzingen verwerkt werden naar een zg. Handwijzer op de Griekse tekst van het Nieuwe Testament en de Hebreeuwse tekst van het Oude Testament, zodat dit naslagwerk ook aan het wetenschappelijk werk zal ten goede komen. Met deze derde aflevering zijn de samenstellers reeds gekomen aan het trefwoord „namelijk". Nog twee afleveringen, en dit eerste deel is klaar. Men kan de uitgever en medewerkers slechts gelukwensen met hun prompte en verzorgde uitvoering van hun taak.

P. Fransen

Evangelisches Kirchenlexikon, Kirchlich-theologisches Handwörterbuch, 4/5. Lieferung herausg. von D. Heinz BRUNOTTE und Prof. D. Otto WEBER, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955, 20 x 29, 385-640 kol., DM 4.80 per afl.

In de vorige aflevering van dit tijdschrift (*Bijdragen* 16 (1955) 449-450) hadden wij de gelegenheid te wijzen op de oekumenische openheid van het opzet en de uitwerking van dit nieuwe theologische woordenboek. Deze dubbelaflevering bevat de stof die valt tussen de twee steekwoorden „Bellarmin" en „Bysanz". Natuurlijk hebben wij talrijke en over het algemeen met zorg uitgewerkte artikels rond het steekwoord „Bibel". Hier willen wij alleen aanmerken dat de uitgevers wellicht heel wat herhalingen hadden kunnen vermijden: dikwijls wordt voor het N.T. herhaald, wat reeds gezegd werd voor het O.T., en sommige steekwoorden zijn nogal verwant met elkaar. Verrassend was het wel voor ons R.K. te vernemen dat het eigenlijke bijbelonderricht eerst met het Piëtisme wordt veralgemeend, daar men zich tot dan toe eerder gehouden had bij de verschillende catechismussen. Interessant is ook de typisch reformatorische kleur en verdieping die het woordje „Beruf" ontving, de wijze waarop de dogmatisch lutherse fundering van de kanon van de H. Schrift wordt voltrokken (454). Weer worden oude vooroordelen t.o.v. het Rooms Katholicisme ter zijde geschoven, als b.v. met betrekking tot de Broeders van het Gemene Leven: „Reform, aber nicht Reformation" (579). Andere delikate onderwerpen worden rustig objektief uiteengezet als „Bücherzensur" en „Bilderverehrung". Wij wijzen nog op enkele verzorgde artikels: „Bergprediking" van A. NYGREN, „Book of Common Prayer", „Boeddha", „Bund". Ten laatste wijzen wij op het artikel „Boete", waarin de algemene tendens van het woordenboek goed tot uiting komt, zowel in zijn objektieve behandeling

van de R.K. leer, enkele simplificaties niet te na gesproken, als in zijn pogen om terug te grijpen naar de volle leer van de Reformatie. P. Fransen

Richard H. GRUETZMACHER, *Textbuch zur Deutschen Systematischen Theologie und ihrer Geschichte vom 16. bis 20. Jahrhundert, I, 1530-1934,* 4. Auflage, neu bearbeitet bis in die Gegenwart fortgeführt und herausgegeben von Gerhard G. MURAS, Gütersloh, C. Bertelsmann, 1955, 15.5 x 23, XX + 371 blz., geb. DM 16.—.

In 1919 kwam de eerste uitgave van dit „Textbuch" te Erlangen uit. De bedoeling was langere uittreksels te bezorgen van theologische werken ingedeeld naar de hoofdtypen van een systematische theologie. Dit als handboek voor de studenten in de theologie. In 1922 verscheen een nieuwe uitgave, waarin Dr R. H. G. zich vooral verplicht zag zijn bloemlezing uit de geschriften der grote duitse filosofen te verantwoorden. In het kritieke jaar 1933 verzorgde Kurt FROES de derde uitgave. De tijd tussen de oud-lutherse theologie en de spekulatieve theologie van de XIXde eeuw werd aangevuld met korte uittreksels uit het piëtisme, het biblicisme en het rationalisme. Lessing en Herder werden aan Kant toegevoegd. Levende auteurs vielen echter weg, omdat de theologische lijnen nog onbestemd leken. Deze laatste uitgave sluit weer bewust aan met de opvatting van 1922. Moderne auteurs worden weer opgenomen, zoals P. Althaus, de jonge K. Barth, E. Brunner, R. Bultmann, F. Gogarten e.a., in zover deze echter zich uitlaten over problemen die vóór hun tijd opkwamen. In een tweede band treden zij weer samen op met vele anderen om ons dan een beeld te geven van de tegenwoordig zo rijke en veelzijdige theologische arbeid. De vroegere theologen worden allen ondergebracht onder één hoofd, waarin gewezen wordt op hun eigen programma, of typerende problematiek en systematiek. Herhaaldelijk wordt tevens de aandacht gevestigd op de bouw van belangrijke werken, eventueel met vermelding van kritieken en reacties. Een namenindex en een uitgewerkt systematisch register maken het werk erg bruikbaar. Men moet het nut van dergelijke uitgaven niet overdrijven. Zij kunnen, als in onze collecties, zo b.v. die van ROUËT DE JOURNEL, hunne gevaren met zich medebrengen, en blijven toch altijd, ondanks de meest oprechte inspanningen tot volledige objectiviteit, afhankelijk van de subjectieve belangstelling van de opsteller, of van de tijd. Maar als handboek en dus als vertrekpunt voor een diepere studie van de protestantse theologie in Duitsland blijft dit boek zeer aanbevelenswaard.

P. Fransen

Documents on Christian Unity, A Selection from the First and Second Series 1920-30. Edited by G. K. A. BELL, Bishop of Chichester, London, Oxford University Press, 1955, 13.5 x 19, XII + 271 blz., geb. 16/.

Al wie zich met oekumenisme ophoudt, kent voorzeker de reeks met uitgegeven dokumenten bezorgd door een der meest ondernemende en sympathieke figuren uit de World Council of Churches, de bisschop van Chichester, Dr G. K. A. BELL. Deze reeks bestaat uit drie kleine banden, waarvan de derde, *Third Series 1930-1948,* rond het einde van 1955 is verschenen. De twee vorige delen waren reeds lang uitverkocht. Daar de tijd intussen het belang of eventueel ook de geringere betekenis van sommige dokumenten heeft doen inzien, hebben de uitgevers en de samensteller de voorkeur gegeven aan het uitgeven van één band, waarin de meest belangrijke oorkonden en verklaringen uit de twee vorige werden opgenomen, met dien verstande evenwel dat aan de nummering van deze teksten niets werd veranderd. Zo kan iedereen bij een verwijzing vrij teruggrijpen naar de oudere banden of naar deze nieuwe uitgave. Voor de R.K. dokumenten werden bewaard : de briefwisseling tussen Canterbury en Benedictus XV, uittreksels uit *Ubi Arcano Dei* van Pius XI, een brief van Kard. Mercier in 1924, een antwoord van het H. Officie in 1927 en uitvoerige uittreksels uit *Mortalium animos* van 1928. Soms wordt een korte historische inleiding gegeven ; voetnoten verstrekken bij gelegenheid andere realia en zakelijke informatie.

P. Fransen

Wladimir SOLOWJEW, *Deutsche Gesamtausgabe der Werke,* herausg. von Wladimir SZYLKARSKI, III. Teil, *Una Sancta, Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universalen Theokratie,* II. Band, Freiburg i/Br., Erich Wewel Verlag, 1954, 15.5 x 23.5, 476 blz., geb. DM 28.—, ing. DM 24.—, per intekening op alle delen geb. DM 24.—, ing. DM 20.50.

De afdeling *Una Sancta* bevat twee banden : een met de russische werken, welke nog verschijnen moet, en een tweede met de franse. Hierin werden de kleinere werken, zelfs

enkele nog nooit uitgegeven artikelen, kortere stukken en brieven in het Frans opgenomen met op de andere bladzijde de duitse vertaling. Het grotere werk *La Russie et l'Église universelle* van 1889 werd enkel in duitse vertaling gedrukt. Achteraan komen de latijnse en griekse citaten uit Mansi en Migne, een zaak- en personenregister, en een verantwoording van de uitgever. Alles uiterst verzorgd: bladspiegel, druk, band, letter en technische uitwerking. De franse tekst is feilloos, uitgenomen op blz. 138, waar de corrector even verstrooid was. — De lezers zullen de gedachten van S. reeds kennen: echt russisch in hun vaagheid en enigszins „schwärmende" uitdrukking, maar tevens zo rijk en suggestief, en uit het hart gegrepen. In zijn droom van de in eenheid herworden Kerk ziet hij eerst het Primaat, en dit allermeest als een afschaduwing op aarde van het eeuwige samen- en bij-elkaar-zijn der Drie Goddelijke Personen, waarbij tevens de Vader naar het eigen oosterse geloofsschema oorsprong is en oorzaak van alle macht en zijn. Naast deze thematiek loopt een tweede: de pan-slavische, waarbij hij een unieke roeping herkent van het russische volk, een door God geschonken messianisme van het heilige Rusland. Ten slotte zien wij, hoe hij een speciale aandacht schenkt aan hetgene door de drie „confessies" bij een eventuele hereniging aan de „Algemene Kerk" zou kunnen geschonken worden: het Oosten de zin voor traditie, Rome de eerbied voor het gezag, en de Reformatie het inzicht in de menselijke vrijheid voor God en uit God. Tegenwoordig zou men verscheidene van zijn inzichten gemakkelijk kunnen corrigeren, zowel op het historische als op het speculatieve plan. Staan blijft dat deze groothartige Rus en beschaafde westerling uit de vorige eeuw met een diep religieus gemoed heeft gehunkerd naar de eenheid van alle christenen, en hierin vooral zullen wij hem ontmoeten en leren waarderen en liefhebben.

P. Fransen

ISLAMICA

Ghazâlî. *Ih'ya 'ouloûm ed-dîn ou: Vivification des sciences de la foi,* Analyse et index par G.-H. Bousquet, (*Publications de l'Institut d'Etudes Orientales de la Faculté des Lettres d'Alger* XV), Paris, Librairie Max Besson, 1955, 16 x 24.5, 466 blz.

Het mag een kostbare vondst genoemd worden dit werk aldus uit te geven. Kostbaar is het in hoge mate, omdat het in een deel van 460 blz. niet alleen de globale inhoud biedt van dit zeer omvangrijke en klassieke werk van arabische theologie, maar tevens de gedachtengang van de schrijver in grote trekken voorhoudt. Het werk is zo opgesteld, dat men met behulp van de index in staat gesteld wordt gemakkelijk de plaats in het arabische werk zelf terug te vinden, welke van de vele edities men ook gebruikt. Iedere ingewijde weet hoe moeilijk het is arabische werken te raadplegen. De geweldige omvangrijkheid van de *Ih'ya* vergroot deze algemene moeilijkheid niet weinig. Het is onbegonnen werk de *Ih'ya* op een of ander punt van doctrien na te gaan, omdat men op de meest onverwachte plaatsen referenties kan tegenkomen. Het hier geboden werk, dat met de hulp van meerdere medewerkers tot stand kon komen, ontsluit ons de inhoud althans in grote lijnen en veraangenaamt zodoende niet alleen de studie maar leert ook beter dan ooit appreciëren welk een geweldig kostbare inhoud in de delen van de *Ih'ya* besloten ligt.

J. Houben

Ishâq Mûsâ Ḥuseini, *The life and works of Ibn Qutayba,* (*Oriental Series of the American University of Beirut* 21), Beirut, The American Press, 1950, 22.5 x 16.5, XX + 106 blz.

Hoe beroemd de naam van Ibn Qutayba ook is, uit deze degelijke studie van de gegevens en de bronnen blijkt hoe weinig eigenlijk met zekerheid vaststaat. Hij staat bekend als geschiedschrijver en astronoom en hij is geen van beide. Ook wordt hij geteld onder de theologen; maar weinig is er aan te wijzen dat die naam van theoloog wettigt. Is het daarom wel aannemelijk dat de schijver hem toch als stichter van een theologische school aanvaardt? Waarin Ibn Qutayba met recht een grote naam verworven heeft is zijn gesystematiseerde adab-wetenschap, die later door velen werd nagevolgd.

J. Houben

Louis Gardet, *La cité Musulmane, vie sociale et politique,* (*Études Musulmanes* I), Paris, 1954, 16.5 x 25, 404 blz.

Zoals de *Introduction à la théologie Musulmane,* hetwelk deze schrijver enkele jaren geleden in samenwerking met Pater Anawati O.P. uitgaf, tot een van de klassieke boeken geworden is met betrekking tot de studie van de Islamtheologie, zo mag dit nieuwe lijvige boekdeel op het gebied van de sociologie en politiek van de Islam een der beste publicaties

van deze tijd genoemd worden. Achtereenvolgens worden behandeld : de politieke en sociale philosophie van de Islam ; de organisatie van de macht in de Islamstaat ; de Islamgemeenschap en tenslotte het Islamhumanisme. Wat betreft het tweede hoofdstuk van het eerste deel zouden wij gaarne gezien hebben, dat een gedecideerder toon aangehouden was en dat de consequenties uit dit hoofdstuk ook stringenter waren volgehouden in de daarna volgende uiteenzettingen. Het zijn immers de inzichten over de Godsleer van de Islam, die ook deze vraagstukken beheersen. Een duidelijker verband daarmede zou hier en daar een helderder inzicht hebben gegeven. Vooral in deze tijd van politieke crisis en doctrinaire onzekerheid binnen de Islam zelf is een behandeling en uiteenzetting als deze van het grootste belang zowel voor Muslims alsook voor ieder die sociaal, politiek, of religieus met de Islamwereld te maken heeft.

J. Houben

Louis Massignon, *Essai sur les origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane,* (*Études Musulmanes* II), nouv. éd. Paris, 1954, 16.5 x 25, 453 blz.

De heruitgave van dit klassieke boek uit het jaar 1922 is een weldaad voor de studies van de Islamreligiositeit. De beroemde auteur heeft in de loop der jaren talloze notities verzameld, die de rijkdom van dit werk nog vergroten en deze als noten bij deze nieuwe uitgave gevoegd. Het lijkt ons echter jammer dat de gegevens niet in de tekst zelf verwerkt zijn, maar enkel als losse notities achter elk der hoofdstukken zijn bijgevoegd.

J. Houben

V. Courtois S.J., *Mary in Islam,* Calcutta, 1954, 13 x 19, IX + 79 blz.

Met grote liefde en verering heeft de schrijver uit de Islamgeschriften, (Qur'ân, Traditie en poëzie,) het leven van O.L. Vrouw gereconstrueerd : haar naam en geboorte, de Moeder van Jezus en Maria's plaats in de Islam. Het is minder schools verwerkt als het door 'Abd al-Jalîl in 1950 uitgegeven *Marie et l'Islam,* maar daarom beter geschikt om bij Muslims hun verering voor O.L. Vrouw tot devotie op te voeren.

J. Houben

WIJSBEGEERTE

André Hayen S.J., *L'intentionnel selon Saint Thomas.* Deuxième édition revue et corrigée, *(Museum Lessianum),* Bruges, Desclée de Brouwer, 1954, 15 x 23, 292 blz., ing. 195 B.frs.

Onder een licht gewijzigde vorm verschijnt deze tweede uitgave als voorbode van een breder en dieper opgevat werk, dat na de voorbereidende historische studie van het „intentionele volgens St. Thomas" systematisch en ex professo zal handelen over „la communication de l'être". P. Hayen vervolgt de schijnbaar zeer grillige notie „intentio" doorheen de werken van St. Thomas met evenveel speurzin als schranderheid van duiding. De ontleding van de intentio of innerlijke zijnsspanning die heerst tussen de verschillende vermogens der ziel, de ontdekking van de intentionaliteit van de stoffelijke wereld, het subtiele maar zo verhelderend onderscheid tussen de objektieve „ratio rei", de subjektivo-objektieve „intentio rei" en de subjektieve „intentio mentis" in hun onderlinge identiteit bij het aktueel „intelligere", al deze en andere aspecten van het intentionele geven aan de moderne geest een unieke gelegenheid om als het ware bij verrassing en langs een omweg de eigenlijke philosophische diepte van het thomisme te peilen. Evenzeer echter blijkt uit de naar historico-theoretische methode gedane studie hoe onontbeerlijk een systematische uiteenzetting van de intentionaliteit moet heten.

A. Poncelet

Dirk Vansina, *Pascal,* Bussum, Uitg. Paul Brand N.V., 1954, 15 x 22.5, 259 blz., 165 Fr.frs.

De vlaamse dichter en essayist Vansina heeft deze eerste uitvoerige nederlandse Pascalmonografie samengesteld in de jaren 1944-1948. Zij bestaat uit vier delen : Geleerdheid en Vroomheid (de jaren tot 1654), De Rebellie (Port-Royal en de *Provinciales*), De Apologeet (*Pensées*), De mens van goede wil. Het werk geeft blijk van een bijzonder geslaagd inleven in persoon, milieu, tijd, dat alleen door veel voorstudie kan zijn verkregen. Het persoonlijk oordeel van de S. is voor een Pascalstudie uitzonderlijk evenwichtig. Wegens de grote waarde van het boek zouden notities, vooral verwijzingen naar de werken van Pascal zelf, in een eventueel volgende editie zeer welkom zijn. Dan zouden ook enkele punten wat meer kunnen worden uitgediept n.a.v. recente publicaties en de intuïties van Bremond (niet Brémond) beter gefundeerd of desnoods gecorrigeerd. Bij

de slordigheden, die dit met zoveel liefde geschreven boek ontsieren, trof ons de ongelukkige weergave van de leer der Kerk op het Concilie van het Vaticaan over de Godskennis (182).

J. Nota

Hilda C. Graef, *The Scholar and the Cross, The life and Work of Edith Stein,* London, Longmans, Green and Co., 1955, 14.5 x 22.5, VIII + 234 blz., met 9 ill., geb. 18/.

H. C. Graef studeerde Duitse en Engelse letteren in Berlijn. Na enkele jaren middelbaar onderwijs werd zij in 1933 ontslagen wegens semietische „infiltraties" in haar stamboom. Daarop vertrok zij in 1936 naar Engeland, waar zij in 1940 lessen in R.K. theologie volgde. In 1941 bekeerde zij zich tot het R.-Katholicisme, en werd verder nog benoemd tot Senior Assistent van de uitgever van het bekende Oxford Patristic Greek Lexicon. Al deze kennissen en ervaringen bereidden haar tevens op uitstekende wijze voor om de biographe te worden van Edith Stein, Joodse bekeerlinge en phenomenologe, Carmelites en martelares, die aan het Nederlands-lezend publiek zeker niet meer behoeft te worden voorgesteld. Wat de biographie zelf betreft, deze is voorzeker met zorg voorbereid en afgewerkt, waarbij de raad van veel, wellicht al te veel mensen werd ingewonnen. S. heeft zich verder ook een grote inspanning getroost om de philosophische gedachte van E. S. weer te geven, wat tot het beste behoort van haar werk. Wij betreuren alleen dat hare neophietenijver, — of zijn het hare raadgevers ? — haar tot sommige veroordelingen genoopt heeft, die niet gefundeerd blijken, als waar zij de „feministische" bezwaren bespreekt van E. S. t.a.v. sommige eigentijdse affirmaties van Paulus (83-84), of waar zij zonder veel discretie de Husserliaanse phenomenologie in een bepaald eng thomistisch keurslijf wil persen, waarvoor dit nooit werd uitgedacht.

P. Fransen

Paul Vogel, *Theodor Litt,* Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1955, 14.5 x 22.5, 54 blz., DM 4.80.

Dit werkje werd samengesteld ter gelegenheid van de 75ste verjaardag van de duitse cultuurfilosoof en paedagoog. Na een korte inleiding „Die Persönlichkeit", waarbij we graag iets meer hadden gehoord over het leven van deze denker, volgen twee hoofdstukken : „Die Philosophie" en „Die Pädagogik", een uiteenzetting van Litts houding t.o.v. andere wijsgeren en van zijn eigen denken in filosofie en paedagogie. Een lijst van zijn werken sluit het geheel goed af. — S. wijst terecht op het feit, dat Litt vooral de grote man is van de geesteswetenschappen en geeft een goede samenvatting van zijn filosofie, voorzover dit in zo'n kort bestek mogelijk is. Enkele kritische opmerkingen tonen, dat de S. ook voor de tekorten niet blind is. Ieder contact met Litt, persoonlijk of in zijn werken, brengt ons telkens weer voor het raadsel zijner wijsbegeerte : hoe het mogelijk is dat deze denker het christelijk filosoferen zo nabij staat en tegelijk zo consequent weet uit te wijken op het beslissende moment voor de affirmatie van de Absolute, waardoor hij zijn on-theïstisch humanisme trouw blijven kan. — In de lijst der werken viel het ons op, dat niet vermeld staan : *Der deutsche Geist und das Christentum* (1938) en *Wege und Irrwege geschichtlichen Denkens* (1948).

J. Nota

Archives de Philosophie, Vals-près-Le-Puy (Haute Loire) redactie, Parijs, Beauchesne, abonnement voor Frankrijk 1.900 Fr.frs., voor het buitenland 2.100 Fr.frs.

Graag willen wij onze lezers wijzen op het feit dat de *Archives* opnieuw verschijnen, zij het in enigszins gewijzigde vorm. Men wil komen tot een dialoog tussen de traditionele filosofie van de Kerk en de oudere of moderne problemen uit de wijsbegeerte. Het tijdschrift zal omvatten : wetenschappelijke studiewerken, zowel speculatieve als historische, chronieken en dokumentaire overzichten, en boekbesprekingen. Het tijdschrift richt zich niet alleen tot specialisten, maar tot al de professoren in de filosofie aan de Grootseminaries en studiehuizen voor kloosterlingen, alsook in de verschillende fakulteiten van filosofie, alsmede tot de studenten in de wijsbegeerte. Het wordt opgesteld door de professoren in de filosofie van de verschillende scholastikaten van de Sociëteit van Jesus in Frankrijk.

Annalen van het Genootschap voor wetenschappelijke philosophie, XXII (1952) en XXIII (1953), onder redactie van Dr D. Bartling, Assen Van Gorcum & Comp. N.V., 1955, 15.5 x 24.5, 81 en 29 blz.

In deze bespreking volstaan wij vanwege de veelkleurigheid der bijdragen met de weergave van de inhoud :

Deel XXII : Dr Raymond Hoekstra, *De taal der kunst ;* S. Kooi, *Taalanalyse en*

oordeelstudie ; Dr S. DRESDEN, *Het religieuze spiritualisme van Henri Bergson* ; Dr P. G. J. VREDENDUIN, *Grenzen van de formaliseerbaarheid* ; Dr C. SCHOONBROOD O.F.M., *Felix Ravaisson, het franse Spiritualisme als systeem en methode* ; Dr K. KUYPERS, *Mens en Geest* ; S. KOOI, *Zekerheid omtrent het Ik* ; Herman MEYER, *De levende inhoud van het franse spiritualisme.*

Deel XXIII : Dr P. G. J. VREDENDUIN, *Waarnemingen, verstand en intuïtie* ; Justus MEYER, *De philosophie als leerschool der bescheidenheid* ; Dr J. W. VAN DER HORST, *Van waarneming tot waarnemingsoordeel* ; Dr E. W. BETH, *Verstand en intuïtie.* H. G.

De Structuur van Staat en Gemeenschap, inhoudende : Dr F. A. WEVE O.P., *Staat en algemeen welzijn bij Aristoteles en St Thomas,* Dr A. F. VAN LEEUWEN S.J., *De Staat en zijn taak,* Drs G. J. OLTHETEN M.S.C., *De liefde als grondslag van de gemeenschap,* (Overdruk uit de *Annalen van het Thijmgenootschap,* XLII, 1954, afl. 3), Utrecht-Antwerpen, Het Spectrum, 1954, 16 x 25, f 1.90.

Men vergelijke de bespreking door F. De Raedemaeker in dit Tijdschrift (*Kroniek van Thomistische literatuur,* Bijdragen, 16, 1955, 202-203).

Ilse SCHWIDETZKY, *Das Problem des Völkertodes, eine Studie zur historischen Bevölkerungsbiologie,* Stuttgart, Ferdinand Enke, 1954, 16.5 x 25.5, VII + 165 blz., DM 12.—, Ganzleinen DM 14.60.

De schrijfster, professor voor Anthropologie aan de Universiteit van Mainz, reeds bekend door haar werk : *Grundzüge der Völkerbiologie,* waarin methode en zin van deze jongste wetenschap in het gebied van de Anthropologie, op de wijze van een studieboek behandeld worden, vervolgt haar onderzoekingen in dit keurig verzorgde werk. Wij geven een kort overzicht van de inhoud. Het eerste hoofdstuk geeft de probleemstelling : „Können Völker sterben ?" Daarna volgt een schets van enige „Völkerbiographieën" (Oud-Egyptenaren, Babyloniërs, Assyriërs, Hellenen, Romeinen, Phoeniciërs, de oude Perzen, de Azteken, Westgoten en Wandalen en de Tasmaniërs). Het derde hoofdstuk geeft een overzicht en uitwerking van de „Mechanismen des Völkerzerfalls". Het werk eindigt met een principiële vraag : „Müssen Völker sterben ?", behandeld in het vierde en laatste hoofdstuk. Telkens wordt bij elk onderdeel een rijke opgave van benutte en voor verdere studie te benutten literatuur opgegeven.

H. Geurtsen

K. J. SPALDING, *Essays on the Evolution of Religion with an Essay on Law and Morality,* Oxford, George Ronald, 1954, 12 x 18, 150 blz., geb. 10/6.

Aan dit boekje ligt een zeer diepe en juiste gedachte ten grondslag, nl. dat, wil de menselijke geest de waarheid steeds dichter benaderen en in liefde ervaren, hij zich in zichzelf moet terugtrekken, zichzelf leren kennen, want in zijn diepste zijn is de menselijke geest universeel en ontdekt hij op de meest volmaakte wijze ook God en al het andere en de anderen. Deze gedachte wordt door de schrijver toegepast eerst op drie fundamentele vormen van de godsdienst : de primitieve godsdienst, waarin de mens vooral wordt in beslag genomen door de biologische behoeften van de stam ; de profetische godsdienst, waarin de profeet, overtuigd van eigen gerechtigheid, de anderen oordeelt en in de naam van God veroordeelt ; de godsdienst van de liefde, waarin de mens God vereert in zijn universele liefde en door zijn wederliefde tot de evenmens op Hem tracht te gelijken. — Hetzelfde princiep wordt op minder duidelijke en overtuigende wijze toegepast in de twee volgende essays over de godsdienst en de kunst en over de godsdienst en de filosofie. In de mystiek tenslotte wordt de activiteit van de tot zich ingekeerde geest bekroond door het één-worden met God, voor zover dit voor een finiete geest mogelijk is. Buiten het perspectief van deze vier essays over godsdienst, kunst, filosofie en mystiek staat een laatste korte studie over Wet en Moraliteit, waarin de schrijver de wet aftekent als in dienst staande van de liefde, die de mensen elkaar van nature toedragen, en de noodzakelijkheid bepleit van een internationale wetgeving.

Heel het boekje is geschreven in een spiritualistische geest, maar alles blijft tamelijk vaag wegens een bijna totaal gebrek aan duidelijke omschrijving van de fundamentele begrippen, die hier worden gehanteerd. Het is een typisch voorbeeld van een soort dromerig angelsaksisch idealisme (dikwijls wordt het streven van de menselijke geest naar een transcendente waarde als een „dromen" gekenmerkt). De bronnen zijn klaarblijkelijk Plotinos, Eckhart, Ruysbroeck, Mao-Tse, de Bhagavad-Gîta, Dante, Shakespeare : Spalding schreef een werk over „The Philosophy of Shakespeare". In het hoofdstuk over de filosofie komen ook Kant en de engelse empiristen aan het woord.

F. De Raedemaeker

Johannes B. Lotz S.J., *Meditation, Der Weg nach Innen, Philosophische Klärung, Anweisung zum Vollzug*, Frankfort a.M., Josef Knecht-Carolusdruckerei, 1954, 12 x 19, 168 blz., geb. DM 5.80.

In dit mooie boekje — waarin reeds gepubliceerde tijdschriftartikelen verzameld en tot een geheel werden verwerkt — weet de schrijver op meesterlijke wijze de „Betrachtung" of het eerder door verstand en wilsakten bepaalde gebed en de „Meditation" of het eerder beschouwend, ingekeerd gebed in een dynamische, bipolaire verhouding te plaatsen. De Betrachtung wordt beschouwd als een voorbereiding tot de Meditation, maar een voorbereiding, die niet geheel mag verdwijnen in de voltrekking. Door geduldige oefening zal het accent nochtans stilaan verschuiven van de Betrachtung naar de Meditation, tot op het ogenblik dat zij, waarschijnlijk door een bijzondere goddelijke roeping, tot de mystieke ervaring overgaat. De Betrachtung alleen leidt gemakkelijk tot een rationalistische, krampachtige levenshouding ; de Meditation alleen dreigt zich in de illusies van een vals mysticisme te verliezen. Deze tenslotte eenvoudige en klassieke gedachten werkt de schrijver achtereenvolgens uit op het louter filosofisch, het theologisch en het ascetisch plan, en het geheel is bedoeld als een reflexie op en een funderen van het gebedsleven, zoals het in de Geestelijke Oefeningen van de H. Ignatius wordt voorgehouden.

Het eerste, filosofisch gedeelte ontwikkelt de schrijver op bijzonder boeiende wijze door het aanwenden van het augustiniaanse begrippenpaar „memoria" of zielegrond enerzijds, verstand en liefde anderzijds. Hij gebruikt ze afwisselend met de thomistische concepten van ziel en vermogens en met de existentialistische van Sein und Seiendes. De progressieve ontwikkeling van Betrachtung tot Meditation verloopt dan van de volbewuste functies of vermogens van denken en willen naar de memoria of de zielegrond en van de veelvuldigheid der Seienden naar de ingetogenheid van het Sein, waar God immanent en transcendent (anwesend und abwesend) aanwezig is, waar de Ich-Du verhouding van de ziel tot God tot stand komt. Een belangrijk hoofdstuk wordt gewijd aan „Das Bildhafte in der Meditation", waarin wordt aangetoond, hoe de zin van de menselijke geest zich voor zichzelf onder de vorm van beelden, gelijkenissen en symbolen openbaart. Dit schema van de natuurlijke „Seinsdynamik" wordt dan als het grondplan van een bovennatuurlijke streving naar de Godsschouwing : een nieuwe dimensie van de Seinsdynamik. Maar de spanning tussen de christelijke Betrachtung en Meditation blijft niettemin op dit dieper peil voortbestaan. In het derde gedeelte wijst de schrijver op de mogelijke gevaren met het inwendig gebed verbonden en geeft hij enkele aanwijzingen ontleend aan de Geestelijke Oefeningen om het meditatief gebedsleven te verwerven.

Betreffende de fundamentele, filosofische opvattingen, waarop dit boek is gebouwd, blijven er o.m. enkele problemen onopgelost. De schrijver plaatste de „transzendentale Einbildungskraft", waarin de beelden en de symbolen ontstaan, in de „memoria", of het zieleleven, waarin verstand en wil hun oorsprong vinden. Dit was reeds de interpretatie van Heidegger over dit vermogen in *Kant und die Metaphysik*. Nu rijst de vraag : kan de geest, vóór hij zich in het denken (en het willen) laat gelden, reeds „beelden" in zich hebben, of komt alleen het beeld maar te voorschijn, wanneer het verstand het zintuiglijk beeld heeft ontmoet? De moeilijkheid komt zeer scherp naar voren, waar de schrijver zegt : het beeld komt vóór het begrip en ook de „Seelengrund" komt vóór het begrip, dus bevinden zich de beelden reeds in de Seelengrund (blz. 82). Betekent echter het voorzetsel „vóór" in beide gevallen wel hetzelfde ? Kan men niet zeggen, dat de Seelengrund vóór het begrip ligt, alleen omdat hij aan het verstand de macht geeft om te begrijpen, terwijl de beelden vóór het begrip liggen, omdat zij de inhoud bevatten, waarheen het verstand zich keert om iets te kunnen begrijpen ? In dit geval zou het bestaan van een „plan" of van een „beeld" in de zielegrond (d.i. in het geestelijke *esse* van de ziel) onbewezen en overtollig zijn, en zou men aan de „archetypen" van Jung — waarnaar de schrijver ook verwijst — een louter psychologische status toekennen zonder enige metaphysische betekenis. Meteen zou de stelling van de schrijver over de noodzakelijkheid van de verbeelding in het aanschouwend gebed op andere motieven moeten gegrondvest worden. Dit probleem verdient ongetwijfeld nog verder uitgediept te worden.

F. De Raedemaeker

PSYCHOLOGIE EN PSYCHIATRIE

Heinz Remplein, *Psychologie der Persönlichkeit, Die Lehre von der individuellen und typischen Eigenart des Menschen*, München-Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1954, 16 x 23, 683 blz., ing. 22 Zw.frs., geb. 25 Zw.frs.

Dit omvangrijke leerboek omvat een, hier o.i. grotendeels overbodige, algemene inleiding en drie hoofdafdelingen. De eerste daarvan behandelt wat men karakterologie pleegt te

noemen. R. prefereert echter een enger karakterbegrip, en wel in een waarderende, zij het niet louter ethische zin. In het eerste deel komen ter sprake: vitaliteit, temperament, karakter, begaafdheid en de totaliteit van de persoonlijkheid. R. ontleent veel aan bekende auteurs, m.n. Lersch en Klages, maar zijn werk mist toch niet een persoonlijk cachet, vooral door de rijke eigen psychologische ervaring die eruit spreekt. De psychische eigenschappen worden successievelijk volgens een vaste methode onder de loupe genomen, waarbij aan hun onderlinge verwantschap volle aandacht wordt geschonken. R. heeft de indeling in lagen der persoonlijkheid niet van Lersch willen overnemen, maar is er zelf niet geheel in geslaagd de hiërarchie der verschillende aspecten en functies van de menselijke psyche te doen uitkomen. Zijn analysen staan te veel naast elkaar, wat het verkrijgen van een synthetisch persoonlijkheidsbeeld bemoeilijkt. Verder is zijn persoonlijkheidspsychologie te statisch. — De tweede afdeling geeft een kritische uiteenzetting van verschillende typologieën, waarbij vooral die van Kretschmer uitvoerig wordt besproken. De derde afdeling behandelt de middelen om de persoonlijkheid te leren kennen. Het is de vraag of de lezer gediend is met een wat oppervlakkige behandeling van speciale methoden als graphologie en persoonlijkheidstests, aangezien juist op dit gebied halve kennis eerder schaadt dan baat. R. had zich o.i. beter kunnen beperken tot de algemene princiepen van de kennis van de ander.

R. behandelt zijn stof helder en tot op zekere hoogte zeer volledig, al leidt dit op ondergeschikte punten soms tot oppervlakkigheid. Hij steekt zijn eigen opvattingen, ook van wereldbeschouwelijke aard, niet onder stoelen of banken. Deze zijn spiritueel en in veel opzichten positief christelijk. Toch ontkomt R. niet aan psychologisme, waardoor hij de waarde van het Christendom relativeert. Hier en daar schemeren anti-katholieke vooroordelen door. Al met al achten wij dit boek zeer geschikt, niet alleen voor hen die psychologie of paedagogiek studeren, maar voor allen die behoefte hebben aan mensenkennis op wetenschappelijk niveau.

H. Verbeek

Drs J. Hendriks, *De kwalitatieve analyse van de intelligentie-test van Terman en Merrill, (Studia psychologica)*, Antwerpen, De Standaard-Boekhandel, 1954, 15.5 x 24.5, 74 blz., ing. 60 B. frs.

Nu de testmethode meer en meer gebruikt wordt om het intelligentieniveau, vooral van kinderen, te meten en te bepalen, wordt naar een geschikte methode gezocht om naast het algemeen intelligentiekwotiënt ook de diepere struktuur van de intelligentie in haar verschillende aspekten en deelfunkties uit te vorsen. Daarmee zou men in staat zijn niet alleen de algemene kwantiteit aan verstand te meten, maar bovendien als het ware de kwalitatieve stafkaart van een bepaalde intelligentie te ontdekken. Evenwel mag op dit even delikaat als interessant terrein niet voorbarig worden te werk gegaan. Bovenstaande wetenschappelijke bijdrage van de *Studia psychologica* heeft dan hierin haar waarde en betekenis dat een der meest bekende intelligentie-testen, de Terman-Merrill, voor de bedoelde kwalitatieve analyse niet in aanmerking kan komen. De „spreiding" van goede en slechte antwoorden, die bij de toepassing van de test onstaat, heeft weinig of geen kwalitatieve draagwijdte. Men moet derhalve daarvoor naar andere test-methodes uitzien. Dit is de kritische konklusie van deze schrandere studie, gemaakt aan de hand van de recente literatuur over de aanwending van de Stanford-Binet en de Terman-Merrill in de Angelsaksische taalgebieden.

A. Poncelet

Wilfrid Daim, *Tiefenpsychologie und Erlösung*, Wien, Herold Verlag, 1954, 17.5 x 23.5, 386 blz., 34 ill., geb. Sh. 118.—.

Deze nog jonge psycholoog uit Wenen heeft reeds vóór een paar jaren een „Umwertung der Psychoanalyse" gepubliceerd, die ook voor theologen lezenswaard was. Men moet dit eerste werk zelfs doorgenomen hebben om dit tweede met vrucht te lezen en naar waarde te schatten. Het onderwerp dat nu behandeld wordt is de psychische fixatie, en de bevrijding daarvan in de analytische behandeling. Zijn studie van de behoefte naar psychische verlossing, die de neurotieker kenmerkt, noemt hij slechts een vorsen naar de psychologische zijde van een in de grond theologisch probleem. Uit de bestudering van protocollen der analytische zittingen welke door zijn patiënten zelf werden opgesteld, is hij tot de bevinding gekomen, dat het verloop van de analyse analogie vertoont met het rechtvaardigingsproces, zoals dit in de theologie wordt ontleed. Hij ziet dan ook de analyse als een partiële verlossing in een algehele Verlossing in Christus.

Het plan vervalt in twee substantiële en in een kleiner derde deel. Eerst wordt de behoefte naar verlossing bestudeerd, daarna het psychoanalytisch proces beschreven, en ten slotte wordt de psychische verlossing in de totale verlossing in Christus teruggeplaatst.

In het eerste deel tracht S. zo precies mogelijk, met een methode die de phenomenologie, de „Verstehende-Psychologie" en de dieptepsychologie aanwendt, het verschijnsel van de verlossingsdrang in zijn onbewuste gronden te verstaan. Na een begripsomschrijving door middel van het onderzoek van de woordenschat en een phenomenologisch georiënteerde ontleding van de verlossingsgedachte, is het er hem vooral om te doen, de gegevens van de dieptepsychologie uit de ervaring zelf van de psychoanalyse te laten spreken. Het tweede deel laat ons in het verloop van het psychoanalytisch proces, dat op eenvoudige en getrouwe wijze wordt weergegeven, de psychische verlossing uit de neurotische fixatie erkennen. Het derde deel is slechts een bondige inleiding tot een gesprek met de theoloog.

Het boek zal voorzeker de aandacht gaande maken van de theologen, vooral dan van de specialisten in „de vera religione" en „de Deo redemptore". Het zal hen ook op levendige wijze in kontakt brengen met een wereld, waarover anders schier alleen in esoterisch jargon wordt gesproken. Ook op analytisch gebied verricht Daim ernstige arbeid. Men mag hem de enorme verdienste toekennen zijn wetenschap te beoefenen van uit een principieel-christelijke levensvisie, met een open oog voor de philosophische en theologische problematiek die er mee verbonden is. Alleen, hij vereenvoudigt de zaken toch wel zeer sterk, hij philosopheert daarbij een beetje te graag, en verwekt de indruk dat hij, met een soms naief aandoende zelfverzekerdheid tegenover de baanbrekers: Freud, Jung of Adler, om de grote vijand Frankl niet te noemen, de mate der bescheidenheid en der naastenliefde overschrijdt.

A. Snoeck

A. A. A. Terruwe, *Psychopathie en neurose, Ten gerieve van zielzorgers,* Roermond, J. J. Romen & Zonen, 1955, 13 x 20, 153 blz., ingen. f 6.75, geb. f 7.75.

In heldere en eenvoudige taal, zonder de ballast van hinderlijke vaktermen, bespreekt Dr Terruwe in het eerste hfdst. de psychopathie, in het tweede de neurose. Het hoofdstuk over de psychopathie is goed geslaagd: in het kort (en daardoor wel wat simplistisch) worden wezen en kenmerken van de psychopathie omschreven, terwijl een overzicht van de voornaamste typen, toegelicht aan de hand van sprekende voorbeelden, de lezer in staat stelt zich een concreet beeld van deze psychische afwijking te vormen. Het hoofdstuk over de neurose vergt meer aandachtige studie, vermoedelijk ook wel omdat schr. dit ziektebeeld beschrijft en indeelt aan de hand van de theorie, die zij vroeger in haar proefschrift *De neurose in het licht der rationele psychologie* (Roermond, [3]1954) heeft uiteengezet. Dr Terruwe distancieert zich terecht van Freud, niet alleen wat betreft zijn levensbeschouwing, die met het christelijk geloof onverenigbaar is, maar ook wat betreft bepaalde verklaringen en opvattingen, die een onjuiste philosophie veronderstellen. Zij wenst uitsluitend uit te gaan van vaststaande ervaringsfeiten en met name van het feit der verdringing (waaromtrent zij overigens een eigen opvatting heeft) en deze feiten te verklaren op de basis van de thomistische rationele psychologie, gelijk zij het op het voetspoor van anderen reeds in haar dissertatie gedaan heeft. Er bestaan echter nog andere wegen om de problematiek van de neurose te benaderen, zodat degenen, die zich met haar psychologisch-philosophische verklaringspoging niet kunnen verenigen, daardoor geenszins gedwongen zijn de waarheid bij Freud te gaan zoeken. In het voorbijgaan merken wij op, dat schrijfsters mening, als zou Maryse Choisy in ons land aanhangers vinden (blz. 72, noot 7), op een misverstand moet berusten. Met dat al is het tweede hfdst. niet zo gemakkelijk te lezen als het eerste; maar met enige toeleg zal de aandachtige lezer toch wel het beeld van de neurose voor zich krijgen, mede dank zij de goede voorbeelden waaraan de theorie wordt toegelicht.

Beide hfdst. besluiten met een paragraaf over de leiding van psychopathen resp. neurotici. De zielzorgers, voor wie het boekje op de eerste plaats bestemd is, zullen hier behartenswaardige wenken vinden, die hen voor fouten en eventuele gevaren in de geestelijke leiding van dergelijke penitenten kunnen behoeden. Bij de behandeling van de algemene voorwaarden voor de leiding van neurotici brengt Dr Terruwe begrijpelijkerwijze de kwestie ter sprake, in hoeverre deze patiënten verantwoordelijk zijn voor bepaalde handelingen. Haar uitspraken dienaangaande zullen in het algemeen instemming vinden. Zo zal iedereen zich wel kunnen verenigen met de stelling op blz. 123: „dat handelingen van neurotici, onder invloed van hun verdrongen gevoelens gesteld, nimmer gerekend kunnen worden, in normale wilsvrijheid te zijn gesteld", alsook met de mening, dat objectief zwaar-zondige handelingen, onder invloed van werkelijke neurose gesteld, subjectief wel niet zwaar-zondig zullen zijn (vgl. een treffend voorbeeld op blz. 98). Maar daarmede is nog niet gezegd, dat bij dergelijke handelingen per se alle vrijheid en verantwoordelijkheid ontbreekt, zoals men uit enkele andere passages (vgl. blz. 97 en 133) zou kunnen opmaken.

Terecht beklemtoont Dr Terruwe, dat men in de geestelijke leiding van angstneurotici er voor moet zorgen de neurotische angst niet te activeren door het voorhouden van motieven, die op de angst inwerken. Maar zij gaat o.i. te ver met te beweren: „zo alleen, door iedere gedachte van mogen en niet mogen, van zonde en geen zonde, uit te schakelen, door zich volkomen vrij te weten van verplichtingen tegenover God, kunnen zij voortgang maken in het geestelijk leven" (blz. 136). Men zal er inderdaad naar moeten streven deze patiënten te bevrijden van hun neurotische angst voor mogen en niet mogen, voor zonde en geen zonde; maar hen volkomen vrij te laten staan tegenover de verplichtingen, waaraan ook zij in werkelijkheid onderhevig zijn, is een onmogelijkheid — en het streven daarnaar moet o.i. leiden tot ongewenste complicaties. Hoezeer ook de geestelijke leiding van psychopathen en neurotici onderling mogen verschillen, aan neurotici kan men evenmin de vrijheid geven, die schr. aan psychopathen terecht niet toestaat: ook dan „komen er stukken, en vaak stukken, die niet hersteld kunnen worden" (blz. 53). Wij vrezen bovendien, dat angstneurotici een verklaring in die geest zullen ondergaan als een degradatie hunner persoonlijkheid, een gevaar waarvoor Paus Pius XII gewaarschuwd heeft in zijn toespraak tot het Ve Internationaal Congres van psychotherapie en klinische psychologie.

A. van Kol

VARIA

Die Kirche in der Welt, Wegweisung für die katholische Arbeit am Menschen der Gegenwart, 7. Jahrgang, 2. Lieferung, Münster, Aschendorff, 1955, 15.5 x 22.5, 127-254 blz., ing. DM 6.—.

Encyclopedische artikelenreeks, uitgegeven onder de vorm van een tijdschrift, waarvan de artikelen echter gemakkelijk kunnen losgemaakt worden en naar hun inhoud gebundeld in één band met hefboom. De bladen zijn reeds geperforeerd. De secties zijn: het religieuze leven, philosophie en natuurwetenschappen, anthropologie, vorming en opvoeding, rechtskunde, staat en politiek, sociale en oeconomische kwesties, literatuur, kunst en film.

Encyclopaedie van het Katholicisme, II, Bussum, Paul Brand, 1955, 970 kol., compleet in drie delen f 25.— per deel.

Het eerste deel van dit kerkelijk woordenboek hebben wij reeds uitvoerig in dit tijdschrift aangekondigd. Dit tweede deel gaat van de letter H tot en met M. Men vindt er in kort bestek allerlei wetenswaardigs over Kerk en kerkelijk leven, liturgie, heiligen, ordes, kunst, missie, letterkunde, bijbel, kloosterleven en over vele moderne problemen die het katholiek leven raken als arbeidsbeweging, mode enz. De verstrekte gegevens zijn ook bij. Dit uit zich in de verschillende tabellen en zelfs b.v. in een kleine behandeling van het woord „halfdubbel", waarin de laatste bepalingen van het decreet van 23 Maart 1955 zijn opgenomen. Ook dit deel is weer fraai geïllustreerd.

P. Grootens

Der Grosse Brockhaus, 16. Auflage, Band VI (J-KZ), Wiesbaden, F. A. Brockhaus, 1955, 17.5 x 25, 756 blz. per band linnen DM 42.—, halfleer DM 49.—.

Ook in dit deel van deze zo bekende encyclopedie wordt men weer kort en goed ingelicht over onderwerpen van de meest uiteenlopende aard, die het werk tot een grote verzameling van de meest interessante „Short-Stories" maken, die met fraai illustratie-materiaal, verscheidene malen in kleuren, worden toegelicht. Met behulp van dit deel b.v. kan men zich kort op de hoogte stellen van algemene en elementaire begrippen over kernphysica, kolibrietjes, kreeften en kristallen. De lezers van dit tijdschrift zullen er ook hun gading in vinden. Ik som enkele voornamere artikelen op: Japan (de behandeling van de missie erg kort), Jeanne d'Arc, Jerusalem, Jesuiten, Jesus (Lebensdatum, Umwelt, das Leben Jesu, die Predigt Jesu, das Glauben an Jesu: het geheel doet nog al protestants aan, geen behandeling van de katholieke leer, wel opgave van katholieke literatuur), Juden, Jugend, Kalender, Kanonisation, Kardinal, Katholisch en alles wat er mee samen hangt, Kirchenrecht, Kloster, Kommunismus, Kreuz, Kultur.

P. Grootens

Jaarboek van de Katholieke Pers in België, 1955, Antwerpen-West, Studiecentrum voor Zielzorg en Predicatie, Halewijnlaan 92, 1955 13.5 x 21, 112+980 blz.

Derde uitgave met meer dan 600 wijzigingen en toevoegingen aan het Jaarboek van het vorig jaar. Kerkelijke en belgische wetgeving in persaangelegenheden, persorganisaties, volledige lijst van katholieke publicaties, meerdere buitenlandse en ook niet katholieke uit België, met zedelijke keuring. Dit jaar toegevoegd een goede index.

DE HEILIGE GEEST EN DE MENSWORDING BIJ DE GRIEKSE VADERS

Wie hedendaagse auteurs raadpleegt inzake betekenis en inhoud der evangeliewoorden over de wonderbare ontvangenis van Christus in de schoot der Maagd „van de Heilige Geest", vindt meermalen de mening verdedigd, dat in deze teksten (Mt. 1, 18. 20; Lk. 1, 35) uitsluitend sprake zou zijn van een goddelijke werking zonder meer. Er zou hier niet gesproken worden over de Heilige Geest als derde persoon der Allerheiligste Drieëenheid. Behalve met argumenten uit het bijbels spraakgebruik wordt deze stellingname hier en daar ook verdedigd vanuit de interpretatie, die in de eerste eeuwen van het christendom gangbaar zou geweest zijn [1]). Vooral dit laatste argument heeft steeds weer onze aandacht getrokken. Op het eerste gezicht immers zou men juist het tegendeel verwachten. Waar reeds de oudste redacties van de Apostolische Geloofsbelijdenis, die vanaf het begin zeer sterk trinitair geladen is, spreken van „Die geboren is van de Heilige Geest en van de Maagd Maria", zou men eerder verwachten, dat de theologie der christelijke oudheid de menswording van de Zoon Gods in Maria beschouwde als het werk van de derde goddelijke persoon, de Heilige Geest.

Deze probleemstelling nu heeft ons verleid tot een nader onderzoek naar de leer der oude theologen inzake de werking van de Heilige Geest in de tot-stand-koming van de menswording van het Woord Gods; waarbij het ons niet zozeer te doen was om een mogelijke weerlegging van het traditie-argument bij bovenvermelde exegeten, alswel om een duidelijker inzicht te krijgen in de leer der eerste eeuwen over ons onderwerp. Wij hoopten daardoor een van de vele grote lacunes in de theologie over de Heilige Geest te kunnen aanvullen en zodoende mogelijk nieuwe perspectieven te kunnen aanwijzen op een of ander gebied van de dogmatische theologie, met name b.v. inzake de eenheid in verscheidenheid van het werken der Allerheiligste Drieëenheid „ad extra". Laten wij nu reeds opmerken, dat wij in onze verwachtingen niet zijn teleurgesteld. Vóór wij echter deze vruchten van ons

---

[1]) Zo b.v. M. J. LAGRANGE O.P., *L'Evangile selon saint Luc*. Paris 1921 (Etudes bibliques 7), p. 34, waar hij voor het argument uit de interpretatie der eerste eeuwen verwijst naar: O. BARDENHEWER, *Mariä Verkündigung. Ein Kommentar zu Lukas 1, 26-28*. Freiburg i.Br. 1905 (Bibl. Stud. X, 5), p. 132 ss, die op zijn beurt weer verwijst naar de *Praefatio generalis* van Dom COUSTANT op zijn uitgave van de werken van de heilige Hilarius (ML 9, 35-40). Verder: J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*. Paris 1928, I, 334; J. M. VOSTE O.P., *De conceptione virginali Jesu Christi*. Romae 1933 (Studia theol. bibl. N.T.), p. 14 et 20; F. X. STEINMETZER, *Empfangen vom heiligen Geiste. Eine Auseinandersetzung mit der Antike*. Prag/Leipzig 1938, p. 23. Dezelfde argumentatie bij de niet-katholiek H. KOCH, *Virgo Eva — Virgo Maria*. Berlin/Leipzig 1937 (Arb. z. Kirchengesch. 25), p. 100, nt. 1.

onderzoek gaan binnenhalen, zal dit onderzoek zelf ons eerst geruime tijd bezig houden.

Het was niet zo gemakkelijk, dit onderzoek. Nergens immers vinden wij ook maar een klein tractaatje, dat onze kwestie uitdrukkelijk behandelt. Integendeel, ons onderwerp komt uitsluitend terloops ter sprake als argument voor verschillende, vaak zelfs uiteenlopende stellingen op trinitair en christologisch gebied. Daardoor is niet alleen het vinden, maar ook het interpreteren der voorradige teksten — hoe boeiend ook — niet steeds gemakkelijk. Wij zijn daardoor genoodzaakt geweest ons onderzoek te beperken tot de theologen van meer belang voor en grotere invloed op de ontwikkeling van het theologisch denken der eerste eeuwen. Hoewel de keuze van onze auteurs uiteraard enigszins subjectief is, hopen wij toch de voornaamste momenten te kunnen aangeven in de ontwikkeling van de leer over de werking van de Heilige Geest in het tot-stand-komen van de menswording van Gods Zoon in deze wereld. In dit artikel beperken wij ons tot de oosterse theologen vóór de heilige CYRILLUS VAN ALEXANDRIË.

Irenaeus van Lyon

De verstrekkende invloed van de heilige IRENAEUS op de ontwikkeling van het theologisch denken in het Oosten zowel als in het Westen kan moeilijk ontkend worden. In Klein-Azië geboren, waar hij leerling was van de heilige POLYCARPUS, die op zijn beurt Sint Jan, de Apostel, nog gekend had, is hij later naar Rome vertrokken en tenslotte tot Bisschop van Lyon gewijd. Zodoende heeft hij uit eigen ervaring heel de christenheid van zijn tijd gekend en is juist daarom een van de kostbaarste getuigen van heel de kerkelijke traditie uit de 2e eeuw van het christendom. Meer dan bij de Apologeten, die aan hem voorafgaan, leeft dan ook in zijn werk de christelijke traditie. Bij IRENAEUS herleeft de theologie van Sint Paulus en Sint Jan, waarvan de invloed bij de Apologeten nauwelijks merkbaar is. Van de andere kant vindt men de leer van een apologeet als de heilige JUSTINUS nergens accurater weergegeven dan juist in het werk van IRENAEUS. Zijn getuigenis is ook daarom zo kostbaar, waar hij in de strikte zin van het woord de Ecclesia docens vertegenwoordigt, omdat hij als Bisschop groot gezag genoot in de Kerk van zijn tijd, zodat hij meerdere malen deel had aan belangrijke beslissingen inzake het bestuur van de gehele Kerk [2]).

In de twee werken van de heilige IRENAEUS, die wij heden nog bezitten, *„Adversus Haereses"* en *„Demonstratio apostolicae praedicationis"*, wordt meermalen gesproken over de werking van de Heilige Geest in de menswording van de Zoon Gods. Vooreerst vinden wij het citeren van de evangelieteksten *Mt. 1, 18. 20* om tegen de gnosis der Valentinianen de wonderbare geboorte van de Zoon Gods zelf uit de maagd Maria door de

---

[2]) Voor de betekenis van IRENAEUS zie: J. LEBRETON, o.c. II, 517-526; F. VERNET, Irénée; in: DTC VII, 2394-2410.

Heilige Geest te verdedigen [3]). Het zijn hier echter aanhalingen zonder enige uitleg. Alleen gebruikt IRENAEUS even verder de uitdrukking „adventus per Spiritum" [4]).

In zijn *„Demonstratio"* echter spreekt IRENAEUS zelf meerdere malen over de Heilige Geest als bewerker van de menswording van het Woord:

> „..., lui qui a été divinement conçu par l'opération du Saint-Esprit, et est né de la Vierge Marie, ..." [5]). „Par la fleur, Isaïe (Is. 11, 1-10) entend la chair du Christ, qui a poussé par la vertu de l'Esprit-Saint, comme nous l'avons dit précédemment." [6])

Welke laatste woorden klaarblijkelijk verwijzen naar de volgende passage:

> „Ensuite (il faut conclure) que (le Fils de Dieu) sera certainement homme en tant qu'il doit tirer son origine des hommes, et que Dieu même doit le créer du sein (d'une Vierge), c'est-à-dire qu'il naîtra (par l'opération) de l'Esprit de Dieu." [7])

Al deze teksten spreken duidelijk van een goddelijke werking van de Heilige Geest in de tot-stand-koming van de menswording van de Zoon Gods.

De resultaten van een eerste onderzoek wijzen dus in de richting van een ingrijpen van de Heilige Geest zelf. Wij moeten ons echter wachten voor al te voorbarige conclusies. De grote vraag is juist, of in de uitdrukking „Heilige Geest" hier de derde persoon der Allerheiligste Drieëenheid bedoeld is. Er zijn de nodige argumenten om dit alsnog in twijfel te trekken. In de theologische litteratuur immers van die tijd dient het woord „Geest" heel vaak om Christus zelf, het Woord Gods, naar zijn goddelijke oorsprong en natuur aan te duiden. Van dit woordgebruik zijn legio voorbeelden aan te halen in de geschriften der Apostolische Vaders en Apologeten [8]). Zo kan JUSTINUS de menswording als het werk van de Logos zelf in de Maagd Maria beschrijven met een impliciete toespeling op Lk. 1, 35:

---

[3]) *Adv. Haer.* 3, 16, 2 — MG 7, 921 — SAGNARD p. 280. Omdat een critische uitgave van de *„Adv. Haer."* nog ontbreekt, hebben wij bij de uitgave van MASSUET in de collectie MIGNE nog de editie van W. W. HARVEY geconsulteerd, die echter weinig meer biedt dan enige griekse fragmenten in de *„Philosophoumena"* van HIPPOLYTUS gevonden. Voor het 3e boek konden wij de nieuwe editie van SAGNARD gebruiken (*Irénée de Lyon, Contre les Hérésies, Livre III.* Ed. F. SAGNARD O.P. Paris 1952 — Sources chrétiennes 34). De *„Demonstratio"* citeren wij in de franse vertaling van J. BARTHOULOT, eerst uitgegeven in RSR 6 (1916) 361-432, daarna opgenomen in de *Patrologia Orientalis,* 12, 756-800. Het leek ons niet nodig de authentieke latijnse vertaling van *„Adv. Haereses"* in het nederlands om te zetten.

[4]) *Adv. Haer.* 3, 16, 3 — MG 7, 923 — SAGNARD p. 282.

[5]) *Dem.* 40 — PO 12, 776.

[6]) *Dem.* 59 — PO 12, 785.

[7]) *Dem.* 51 — PO 12, 781.

[8]) IGNATIUS VAN ANTIOCHIË, *Ad Eph.* 7, 2 — FUNK I, 218; cf. *Ad Smyrn.,* prooem. — FUNK I, 274; HERMAE PASTOR, *Sim.* 5, 6, 5 — FUNK I, 540; cf. *Sim.* 9, 1, 1: „ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν" — FUNK I, 576; Pseudo-CLEMENS, *Epist. II ad Cor.* 9, 8: „ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ" — FUNK, I, 194; THEOPHILUS VAN ANTIOCHIË, *Ad Autol.* 2, 10 — MG 6, 1064; ATHENAGORAS, *Leg. pro christ.* 10 — MG 6, 909. Over dit gebruik van het woord „Geest" bij de Apostolische Vaders en de Apologeten meer bij J. LEBRETON, o.c. II, 294, 305, 311 ss., 329 (IGNATIUS); 392 (Ps.-CLEMENS); 498 (ATHENAGORAS); P. GALTIER S.J., *Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères grecs.* Rome 1946 (Anal. Greg. Ser. Theol. 35), p. 34.

„Dat men onder 'de Geest' en 'de kracht Gods' niets anders mag verstaan dan de Logos, die de Eengeborene Gods is, heeft de bovengenoemde profeet Mozes duidelijk gemaakt (cf. Gen. 49, 11). En toen deze Geest over de Maagd kwam en haar overschaduwde, heeft Hij niet door samenleving maar door zijn kracht bewerkt, dat zij zwanger werd." [9])

Ook in de werken van IRENAEUS zelf ontmoeten wij dit woordgebruik [10]) ; echter *niet* — en dit is zeer zeker merkwaardig — in de passages, die handelen over de menswording van de Zoon Gods in de Maagd Maria. Een zorgvuldige lezing van de voorradige teksten moge deze laatste opmerking bevestigen.

Als typerend voor het gebruik „Geest" om de Zoon Gods aan te duiden, en wel in een tekst over de menswording, haalt men steeds de volgende uitweiding op Klaaglied 4, 20 aan:

„Jérémie dit: *L'esprit de notre visage, le Christ Seigneur, comment donc a-t-il été pris dans leurs filets, lui dont nous disons: Nous vivrons sous son ombre parmi les nations?* Que le Christ, tout en étant l'esprit de Dieu, devait être l'homme de douleurs, l'Ecriture l'indique et est comme saisie d'étonnement et d'admiration au sujet de sa passion, tant il devait subir de tourments celui à l'ombre duquel, avons-nous dit, nous devons chercher la vie. Par ombre, on doit entendre son corps. Car, comme l'ombre vient du corps, ainsi le corps est venu de son esprit". [11])

Heel zeker betekent de uidrukking „Geest Gods" hier de godheid van Christus. J. BARTHOULOT echter voegt aan zijn vertaling een noot toe, waarin hij zegt, dat deze passage een impliciete verwijzing inhoudt naar de evangelie-teksten over de menswording: Mt. 1, 18. 20 en Lk. 1, 35. Door deze opmerking hebben J. LEBRETON en F. VERNET zich laten verleiden deze passus uit te leggen als handelend over het werk van Christus zelf als „Geest Gods" in de tot-stand-koming van zijn menswording [12]). Deze interpretatie echter lijkt ons uitermate aanvechtbaar, waar immers de gehele tekst handelt over het lijden van Christus, bron van leven voor ons, en dus een impliciete verwijzing naar de woorden van Gabriël, de aartsengel, tot de Maagd Maria, zoals die in Lk. 1, 35 worden weergegeven, reeds weinig waarschijnlijk is. Een dergelijke verwijzing wordt echter volkomen uitgesloten in de uitleg, die IRENAEUS zelf onmiddellijk na de door ons geciteerde woorden geeft van het woord „schaduw":

„Et lorsque le prophète appelle ombre le corps du Christ, il l'entrevoit déjà comme ombragé et couvert de la gloire de l'Esprit."

Onze tekst handelt duidelijk over de „vergeestelijking" van Christus in zijn verheerlijking ; een leer, die reeds IGNATIUS VAN ANTIOCHIË kent en waarmee ook IRENAEUS vertrouwd is [13]).

---

[9]) *Apol.* 1, 33 — MG 6, 381. Ook elders schrijft JUSTINUS het werk der menswording aan het Woord Gods toe : *Apol.* 1, 46 — MG 6, 397; ib. 1, 66 — MG 6, 428. Vermoedelijk ook : *Dial.* 100 — MG 6, 712.

[10]) B.v. *Adv. Haer.* 3, 10, 3 — MG 7, 875 — SAGNARD p. 170 ; *Dem.* 30 — PO 12, 771.

[11]) *Dem.* 71 — PO 12, 790.

[12]) J. LEBRETON, o.c. II, 572 ; F. VERNET, o.c. c. 2449-2450.

[13]) S. IGNATIUS VAN ANTIOCHIË, *Ad Smyrn.* 3, 3 — FUNK I, 278 : μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν ὡς σαρκικός, καίπερ πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί; S. IRENAEUS, *Adv. Haer.* 3, 16, 3 — MG 7, 922 — SAGNARD p. 282 ; ib. 3, 16, 9 — MG 7, 928 — SAGNARD p. 300.

In de passages, die wél handelen over de werking van de „Geest" in de menswording van de Zoon Gods in Maria, is duidelijk sprake van een ingrijpen van de derde persoon van de Allerheiligste Drieëenheid. Tegen de gnosis der Valentinianen geeft IRENAEUS als volgt de orthodoxe leer:

> „Spiritu itaque descendente super praedictam dispositionem et Filio Dei unigenito, qui et Verbum est Patris, veniente plenitudine temporis, incarnato in homine propter hominem, et omnem secundum hominem dispositionem implente Jesu Christo Domino nostro, sicut et ipse Dominus testatur, et Apostoli confitentur, et prophetae annuntiant: mendaces ostensae sunt universae doctrinae eorum, qui octonationes et quaternationes putativas adinvenerunt, et subdivisiones excogitaverunt: qui Spiritum quidem interimunt, alium autem Christum et alium Jesum intelligunt, et non unum Christum, sed plures fuisse docent." [14])

Dat in deze tekst werkelijk sprake is van de derde persoon der Allerheiligste Drieëenheid, wordt reeds uit de contekst duidelijk: heel de voorafgaande passage handelt over de neerdaling van de Heilige Geest op Christus na zijn doopsel in de Jordaan. Tegen de leer der Valentinianen wordt nu gezegd, dat deze neerdaling van de Heilige Geest reeds plaats had op het moment van menswording zelf. Bovendien, waar IRENAEUS de dwalingen van de valentiniaanse gnosis verwerpt, wordt de dwaling inzake de Heilige Geest duidelijk onderscheiden van die inzake Christus: „qui Spiritum quidem interimunt, alium autem Christum et alium Jesum intelligunt." En tenslotte kunnen wij nog opmerken, dat het helemaal geen gewoonte was bij meergenoemde Valentinianen het „geest-zijn" van hun

---

[14]) *Adv. Haer.* 3, 17, 4 — MG 7, 931 — SAGNARD p. 308: Τοῦ Πνεύματος οὖν καθελθόντος διὰ τὴν προωρισμένην οἰκονομίαν καὶ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ τοῦ Μονογενοῦς (ὃς καὶ Λόγος ἐστὶ τοῦ Πατρός) ἐλθόντος τοῦ πληρώματος τοῦ χρόνου σαρκωθέντος ἐν ἀνθρώπῳ... Tot beter begrip van deze tekst een enkel woord over de leer der „menswording" volgens de gnosis der Valentinianen, zoals IRENAEUS die beschrijft in zijn eerste Boek van de *Adv. Haer.*: Om Sophia Achamoth te verlossen wordt „secundus Christus, quem Salvatorem dicunt" (1, 3, 1) uit het Pleroma gezonden (1, 4, 5). Deze Salvator of ook „Jezus" is een aeon van lagere rangorde dan de „Logos" of „Zoon Gods", zodat „nec Dominum eum nominare velint" (1, 1, 3). Om de wereld te redden neemt deze Salvator de belangrijkste bestanddelen van deze wereld aan, te weten: het pneumatisch element van Sophia, de z.g. „Christus psychicus" van diens vader, de Demiourgos. (Deze „Christus psychicus" is weer een heel andere als de aeon „Christus", die met de „Geest" volgens de wil van de Vader door de „Monogenes" is voortgebracht.) Tenslotte neemt Salvator nog een „lichaam" aan „psychicam habens substantiam, paratum vero inenarrabili arte, ut et visibile, et palpabile, et passibile fieret" (1, 6, 1). Dit lichaam echter „materiale autem nihil omnino suscepit: non enim esse hylicum capacem salutis" (ib.). Uit dit laatste blijkt het docetisme inzake de mensheid van Salvator. Analoge beschrijvingen vinden wij ook in de *„Excerpta ex Theodoto"* van CLEMENS VAN ALEXANDRIË (58-60 — MG 9, 687 — STÄHLIN (GCS) III, 126/127). Hier vinden wij ook een uitleg van Lk. 1, 35: „Dus *De Heilige Geest zal over u komen* duidt (de substantie) van het lichaam des Heren aan; *de kracht van de Allerhoogste zal u overschaduwen* duidt op de vorm, door God in de schoot van de Maagd aan dat lichaam gegeven." Het woord „substantia" ontbreekt in de codices. Op verschillende wijzen heeft men deze leemte trachten aan te vullen: γένεσιν (STÄHLIN, SAGNARD), σύλληψιν (SYLBURG), etc. Wij menen, dat de gnostische opvatting beter wordt weergegeven door het woord οὐσίαν, waarmee bedoeld wordt de nog ongevormde substantie van het „psychische lichaam" van de Salvator.

„Christus" „uit de weg te ruimen", waar zij deze immers zó eenzijdig beklemtoonden, dat zij ten opzichte van zijn lichamelijkheid een grof docetisme beleden [15]). Al deze argumenten samen doen ons wel besluiten, dat IRENAEUS in deze passage wel degelijk spreekt over de Heilige Geest als derde persoon der Allerheiligste Drieëenheid.

Om iedere mannelijke werkzaamheid uit te sluiten in de wonderbare ontvangenis van Christus in de Maagd Maria worden in een volgende passage de evangelie-teksten Mt. 1, 18 en Lk. 1, 35 aangehaald [16]). Dat IRENAEUS deze teksten als over de Heilige Geest handelend hier interpreteert, blijkt weer uit de contekst: over de goddelijke werkzaamheid van de Vader en van het Woord zelf in de tot-stand-koming van de menswording van de Zoon Gods wordt even verder nog uitdrukkelijk gesproken [17]).

In het licht van deze uiteenzettingen kunnen wij reeds veilig aannemen, dat de door ons in het begin aangehaalde plaatsen uit de werken van IRENAEUS in dezelfde zin mogen uitgelegd worden, ook al geven die teksten uit zichzelf nog niet voldoende zekerheid. Hoe de grote Kerkvader de woorden van Sint Lukas (1, 35) interpreteert, moge nog uit de volgende passage blijken:

> „Vani autem et Ebionaei, unitionem Dei et hominis per fidem non recipientes in suam animam, sed in veteri generationis perseverantes fermento; neque intelligere volentes, quoniam Spiritus sanctus advenit in Mariam, et virtus Altissimi obumbravit eam: quapropter et quod generatum est, sanctum est, et filius Altissimi Dei Patris omnium, qui operatus est incarnationem eius, et novam ostendit generationem; uti quemadmodum per priorem generationem mortem haereditavimus, sic per generationem hanc haereditaremus vitam. Reprobant itaque hi commixtionem vini coelestis, et sola aqua saecularis volunt esse, non recipientes Deum ad commixtionem suam: perseverantes autem in eo qui victus est Adam, et projectus est de paradiso, non contemplantes, quoniam quemadmodum ab initio plasmationis nostrae in Adam ea quae fuit a Deo adspiratio vitae unita plasmati animavit hominem, et animal rationale ostendit; sic in fine Verbum Patris et Spiritus Dei, adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae, viventem et perfectum effecit hominem, capientem perfectum Patrem; ut quemadmodum in animali omnes mortui sumus, sic in spiritali omnes vivificemur (cf. I Cor. 15, 22). Non enim effugit aliquando Adam manus Dei, ad quas Pater loquens dicit: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (Gen. 1, 26). Et propter hoc in fine non ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex placito Patris manus eius vivum perfecerunt hominem, uti fiat Adam secundum imaginem et similitudinem Dei." [18])

---

[15]) Zie *Adv. Haer.* 5, 1, 2 — MG 7, 1122 — HARVEY II, 315.

[16]) *Adv. Haer.* 3, 21, 4 — MG 7, 950 — SAGNARD p. 358-360.

[17]) *Adv. Haer.* 3, 21, 7 en 10 — MG 7, 118 en 120 — SAGNARD p. 364 en 370.

[18]) *Adv. Haer.* 5, 1, 3 — MG 7, 1122-1123 — HARVEY II, 316-317. De interpretatie van deze tekst heeft een bewogen geschiedenis gehad. Aanvankelijk is het woord „Geest" alleen gelezen als uitdrukking voor de godheid van Christus (b.v. COUSTAND, o.c. 58 — ML 9, 37; A. HARNACK, *Materialien zur Geschichte und Erklärung der alten römischen Symbole aus der christlichen Literatur der zwei ersten Jahrhunderte*; in: A. und G. L. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*[3]. Breslau 1897; J. LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*[4]. Paris 1919, p. 316). Naderhand heeft F. VERNET (o.c. c. 2449) zulke sterke argumenten naar voren gebracht ten voordele van de derde persoon der Allerheiligste Drieëenheid, dat de latere commentatoren heel wat voorzichtiger zijn geworden (b.v. A. D'ALÈS, *La doctrine de l'Esprit en saint Irénée*; in: RSR 14 (1924) 498, nt. 3: „Il y a certainement lieu d'hésiter . . .") en dat pater LEBRETON zijn oorspronkelijke inter-

Tegenover de Ebionieten, die de godheid van Christus ontkenden — „reprobant itaque hi commixtionem vini coelestis, et sola aqua saecularis volunt esse, non recipientes Deum ad commixtionem suam" [19]) — wordt de orthodoxe leer inzake de werkelijke menswording van het Woord van de Vader zelf gesteld — „Verbum Patris et Spiritus Dei, adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae" — . Als argument wordt dan naar voren gehaald de wonderbare geboorte van Christus door de goddelijke werkzaamheid van geheel de Triniteit — „quoniam Spiritus sanctus venit in Mariam, et virtus Altissimi obumbravit eam: quapropter et quod generatum est, sanctum est, et Filius Altisssimi Dei Patris omnium, qui operatus est incarnationem eius, et novam ostendit generationem" —. Dat IRENAEUS in deze passage werkelijk de drie goddelijke personen aanduidt — „Spiritus sanctus ..... Virtus Altissimi ..., Deus Pater" — , blijkt uit hetgeen op het eind gezegd wordt over het bewerken van de menswording: „Non enim effugit aliquando Adam m a n u s D e i, ad quas Pater loquens dicit: *Faciamus hominem* .... Et propter hoc in fine non ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex placito Patris m a n u s D e i vivum perfecerunt hominem, uti fiat Adam secundum imaginem et similitudinem Dei". Deze „manus Dei" zijn de Zoon en de Heilige Geest: „homo est temperatio animae et carnis, qui secundum similitudinem Dei formatus est, et per manus eius plasmatus est, hoc est per Filium et Spiritum, quibus et dixit: *Faciamus hominem*." [20]) „Heilige Geest" en „Kracht van de Allerhoogste", die dezelfde zijn als de „handen Gods", betekenen in deze passage dus de tweede en derde persoon der Allerheiligste Drieëenheid, die „ex placito Patris" samen de incarnatie van het Woord Gods bewerken. De tekst handelt dus zeker over een werkdadigheid van de Heilige Geest in het tot-stand-komen van de menswording van het Woord Gods. Des te merkwaardiger is in dezelfde tekst de vereenzelviging van „Woord van de Vader" en „Geest van God" in de passage over de menswording zelf: „sic in fine Verbum Patris et Spiritus Dei, adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae, viventem et perfectum effecit hominem, capientem perfectum Patrem". VERNET meent dat ook hier sprake is van twee goddelijke personen. Wij volgen hier liever J. LEBRETON, waar hij opmerkt: „dans le même chapitre, par exemple V, 1, 3, cité dessus, le mot „Spiritus" pourra signifier tantôt l'Esprit-Saint, tantôt la nature divine du Fils" [21]), zodat alleen van de tweede persoon ge-

pretatie heeft teruggetrokken (*Histoire* ..., II, 571). Des te vreemder is de positie van H. KOCH, o.c. p. 100, nt. 1 en F.-X. STEINMETZER, o.c. p. 23, die weer teruggevallen zijn op de oudere verklaring.

19) De Ebionieten beleden de ketterij der „Aquarii", die in de viering der Eucharistie alleen water consacreerden. Vandaar bij IRENAEUS dit beeld om hun christologische dwaling aan te duiden. Over deze Ebionieten meer bij E. NEUBERT, *Marie dans l'Eglise anténicéenne*[2]. Paris 1908, p. 58-68.

20) *Adv. Haer.* 4, Praef. 4 — MG 7, 975 — HARVEY II, 145. Ook: *Adv. Haer.* 4, 20, 1 — MG 7, 1032 — HARVEY II, 213; ib. 5, 5, 1 — MG 7, 1134/35 — H. II, 330; ib. 5, 6, 1 — 1136-37 — H. II, 333; ib. 5, 28, 3 — 1200 — H. II, 403.

21) J. LEBRETON, *Histoire* ..., II, 573. Iets dergelijks hebben wij in de passage, die onmiddellijk aan onze tekst voorafgaat (5, 1, 2). Ook daaruit heeft VERNET een goed argument

zegd wordt: „adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae, viventem et perfectum effecit hominem". Is onze interpretatie juist, dan wordt reeds hier een zekere eigenheid toegeschreven aan het werk van ieder der drie goddelijke personen: de Vader geeft zijn „Handen" de opdracht, de Zoon verenigt zich met de menselijke substantie, aan de Heilige Geest wordt alleen een goddelijk „werken" toegeschreven.

Wij zouden de gedachtengang van IRENAEUS over ons onderwerp als volgt willen samenvatten: hoewel hij het woordgebruik der oudere schrijvers meermalen volgt en de uitdrukking „Geest" gebruikt om het Woord Gods naar zijn goddelijke oorsprong en natuur aan te duiden, leert hij toch duidelijk een ingrijpen van de derde persoon der Allerheiligste Drieëenheid in het bewerken van de menswording van de Zoon Gods. Wanneer hij deze leer baseert op Lk. 1, 35, leest hij in de woorden van de Evangelist een samenwerken van de Heilige Geest („De Heilige Geest zal over u komen") en het Woord Gods zelf („de Kracht van de Allerhoogste zal u overschaduwen") (*Adv. Haer.* 3, 17, 4; 5, 1, 3). Dit ingrijpen van de Heilige Geest is voor hem een bewerken van de menswording in de strikte zin van het woord (*Dem.* 51). Object van dit werken is de geboorte van de Zoon Gods zelf naar het vlees (*Adv. Haer.* 3, 16, 2; cf. *Dem.* 51). Het werk van de Heilige Geest is dus niet uitgeput in het maken van Jezus' menselijk lichaam, maar schijnt wel degelijk de eenheid van Christus' mensheid met de godheid in de persoon van het Woord te betreffen. Dit laatste wordt sterk geïnsinueerd door het feit, dat onze Kerkvader daarom zo sterk de nadruk legt op de waarlijk goddelijke activiteit van de Heilige Geest in het tot-stand-komen van de incarnatie, omdat hem dit het voornaamste argument lijkt voor de werkelijke menswording van de Zoon Gods zelf en zijn werkelijke geboorte naar het vlees tegen tegenstanders, die deze leer geweld aandeden (*Adv. Haer.* 3, 17, 4; 5, 1, 3).

Clemens van Alexandrië

Een volgend belangrijk moment in de ontwikkeling van het theologisch denken is zonder twijfel de grote theoloog ORIGENES. Om echter zijn standpunt inzake ons onderwerp beter te kunnen begrijpen, lijkt het nuttig eerst de leer van zijn meester CLEMENS aan een onderzoek te onderwerpen. Nu heeft CLEMENS het ons niet gemakkelijk gemaakt. Vooreerst spreekt hij bij mijn beste weten slechts eenmaal — en dan nog in een uitermate duistere passage — over de zaak, die ons bezig houdt. Bovendien verliest hij zich nogal eens in bespiegelingen, die aardig naar het gnosticisme overhellen. Maar laten wij eerst CLEMENS zelf aan het woord. In zijn „*Paedagogus*" geeft hij de volgende allegorische verklaring van Christus' uitnodiging: „Eet mijn vlees en drinkt mijn bloed":

> „Ge moet dit ook als volgt begrijpen: 'vlees' duidt ons de Heilige Geest aan; door Hem immers is het vlees gevormd. ‚Bloed' wijst ons op de Logos; want als rijk bloed is de Logos ten leven uitgegoten. Beiden samen echter is de Heer, spijs der kindertjes.

---

gehaald voor zijn uitleg van 5, 1, 3; hoewel hij ook daar beter op het dubbele gebruik van het woord „Geest" had kunnen letten.

De Heer, Geest en Logos. Spijs, dat wil zeggen: de Heer Jezus, de Logos Gods namelijk, vleesgeworden Geest: geheiligd hemels vlees." [22])

Om ons nu een beter begrip te verschaffen van hetgeen CLEMENS in deze passage wil zeggen, is het de moeite waard ook een vrijwel onmiddellijk voorafgaande tekst af te schrijven:

„De Heer Christus daarentegen, de vrucht der Maagd, heeft niet de vrouwelijke borsten zalig geprezen (cf. Lk. 11, 27s.), noch ook haar als voedsters uitverkoren; maar toen de tedere en ons mensen beminnende Vader de Logos had doen neerregenen, is Deze zelf geestelijke spijs geworden voor goede mensen. O geheimvol wonder! een is de Vader van alles. Een ook is de Logos van alles, en de Heilige Geest is een en dezelfde overal." [23])

Ziehier de onmiddellijke contekst van het fragment, dat wij willen onderzoeken; contekst, die er volkomen mee harmonieert en waarin duidelijk gesproken wordt van de drie personen der Allerheiligste Drieëenheid [24]). Daarna plaatst CLEMENS dan de uitnodiging van Christus: „Eet mijn vlees en drinkt mijn bloed" om die vervolgens in ons fragment allegorisch te verklaren; waarbij hij duidelijk teruggrijpt op hetgeen hij even tevoren reeds gezegd heeft over tegenwoordigheid en werking van de Triniteit. Laten we nu met deze situering van onze tekst een poging wagen de allegorische verklaring van CLEMENS enigszins duidelijk te maken.

In Christus' uitnodiging zijn vlees te eten — zo zegt CLEMENS — is „vlees" een allegorie voor de Heilige Geest, de derde goddelijke persoon. CLEMENS schrijft hier: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον; met lidwoord dus. Bovendien geeft hij het fundament aan voor deze allegorie: „door Hem immers is het vlees gevormd", d.w.z. het vlees van Christus. In de uitnodiging gaat het immers over „mijn vlees" en bovendien heeft hij in de onmiddellijke contekst Christus reeds aangeduid als „de vrucht der Maagd". „Vlees" in de uitnodiging van Christus duidt dus op de Heilige Geest, omdat deze dit vlees in de schoot der Maagd gevormd heeft. Deze interpretatie wordt nog bevestigd door het woord „δεδημιούργεται", waarmee de werking van de Heilige Geest wordt aangegeven. Dit woord betekent eerder „vormen"

---

[22]) ... σάρκα ἡμῖν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀλληγορεῖ· καὶ γὰρ ὑπ' αὐτοῦ δεδημιούργεται ἡ σάρξ· αἷμα ἡμῖν τὸν λόγον αἰνίττεται· καὶ γὰρ ὡς αἷμα πλουσίον ὁ λόγος ἐπικέχυται τῷ βίῳ· ἡ κρᾶσις δὲ ἡ ἀμφοῖν ὁ κύριος, ἡ τροφὴ τῶν νηπίων· ὁ κύριος πνεῦμα καὶ λογός. ἡ τροφή, τουτέστιν κύριος Ἰησοῦς, τουτέστιν ὁ λόγος τοῦθεοῦ, πνεῦμα σαρκούμενον, ἁγιαξομένη σὰρξ οὐράνιος. *Paedag.* 1, 6, 43, 2 — MG 8, 301 — GCS I, 115 s. Reeds de vertaling van dit fragment geeft moeilijkheden. De latijnse vertaling in MIGNE afgedrukt leest: „Carnem nobis allegorice sanctus significat Spiritus (*nominat.*); ... Sanguis (*nominat.*) Verbum nobis designat; ..." Grammaticaal juist, omdat de neutra πνεῦμα en αἷμα deze vertaling toelaten. Zij levert echter weinig zin. Onze vertaling hebben wij bevestigd gezien bij P. BATIFFOL, *Etudes d'histoire et de théologie positive. II. L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*[7]. Paris 1920, p. 257; *Des Clemens von Alexandria Mahnrede an die Heiden. Der Erzieher Buch I.* Aus dem griechischen übersetzt von Dr O. STÄHLIN. München 1934 (BKV II, 7), p. 242-243.

[23]) *Paedag.* 1, 6, 41, 3 — ibid.

[24]) Cf. J. LEBRETON, *La Théologie de la Trinité chez Clément d'Alexandrie*; in: RSR 34 (1947) 175. Over ons fragment, dat onmiddellijk op deze trinitaire tekst volgt, spreekt L. niet.

dan „scheppen" in de praegnante zin. Zoals wij later nog meer zullen zien, gebruiken de griekse Vaders bij voorkeur deze uitdrukking om de geboorte van Christus in de schoot der Maagd te onderscheiden van een schepping in de strikte zin van het woord.

Als Christus ons uitnodigt zijn bloed te drinken — aldus weer CLEMENS —, dan is „bloed" een allegorie voor de Logos. En nu geeft hij een heel ander fundament voor deze allegorische duiding, daarbij echter nu zeer duidelijk teruggrijpend op hetgeen hij in de onmiddellijk voorafgaande context reeds gezegd heeft („toen . . . de Vader de Logos had doen neerregenen, is Deze zelf geestelijke spijs geworden voor goede mensen"). „Bloed" duidt op de Logos, want zoals het bloed het leven geeft aan het lichaam en de mens wordt ingegoten ten leven, zó wordt de Logos uitgegoten „als rijk bloed", opdat de gelovigen het goddelijk leven zouden bezitten.

„Beide samen echter" — letterlijk staat er „beider samengaan" —, d.w.z. vlees en bloed, „is de Heer, spijs der kindertjes". Hetgeen weer onmiddellijk allegorisch verklaard wordt: „De Heer, Geest en Logos"; met andere woorden: vlees en bloed samen — Christus nodigt ons immers uit zijn vlees te eten e n zijn bloed te drinken — betekenen het samenwerken van Geest en Logos, de twee goddelijke personen, waarvan zojuist sprake was. Beide werken samen om ons mensen het leven te schenken, zij het op verschillende wijze: de Heilige Geest door het vlees van Christus te vormen, de Logos zelf door op de aarde te komen en voor ons „Heer" te zijn. En dan krijgen wij ten overvloede nog een allegorische verklaring van de wijze, waarop de Heer „spijs" is: „De Heer Jezus, de Logos namelijk, vleesgeworden Geest: geheiligd hemels vlees". Hier gaat onze auteur plotseling over op het archaïsch gebruik van het woord „Geest", dat hier zeker niet de derde goddelijke persoon aangeeft — althans niet onmiddellijk — maar de goddelijke oorsprong van de mensgeworden Logos. Ook hier lezen wij de parallel met de voorafgaande context, waar de „neergeregende Logos" „geestelijke spijs voor goede mensen" genoemd werd. Deze „vleesgeworden Geest" is „geheiligd hemels vlees"; wij zouden willen parafraseren: het vlees, dat door de Heilige Geest op goddelijke wijze gevormd is, is geheiligd door de Logos die in de schoot der Maagd is neergedaald en het vlees heeft aangenomen [25]).

Als onze interpretatie niet al te ver van de gedachte van CLEMENS verwijderd blijft, kunnen wij dus besluiten, dat deze de vorming van Christus' lichaam aan de Heilige Geest toeschrijft, de derde persoon van de Allerheiligste Drieëenheid. De heiliging echter van dit lichaam in het aannemen

---

[25]) Mogelijk betekent „hemels vlees" ook een zekere onstoffelijkheid van het lichaam van Christus. CLEMENS immers schijnt niet geheel en al ontkomen te zijn aan een zeker gnostisch docetisme in deze. Cf. A. DE LA BARRE, *Clément d'Alexandrie;* in: DTC III, 161; O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur.* Freiburg i.Br. 1913-1932, II, 90. Ook C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung.* Leipzig 1919 (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 43), p. 292 acht ons fragment typerend voor de gnostische denkwijze. Hij interpreteert de tekst als handelend over het tot-standkomen van de menswording.

ervan, de vereniging ervan met de godheid in de persoon van de Logos, wordt alleen aan de Logos zelf toegekend; als wij goed lezen, ook het bewerken daarvan. Dit laatste kan bevestigd worden uit een plaats uit de „*Stromata*":

> „Nadat echter de Logos naar voren was getreden, werd Hij bewerker van de schepping; daarna brengt Hij echter ook Zichzelf voort, wanneer *de Logos vlees wordt* (Jo. 1, 14), opdat men Hem ook kan aanschouwen." [26])

Volgens CLEMENS VAN ALEXANDRIË beperkt zich dus de werkzaamheid van de Heilige Geest tot de vorming van het lichaam van Christus en reikt zij niet tot het bewerken van de hypostatische vereniging zelf, zoals dit bij IRENAEUS geïnsinueerd wordt. Wij vermoeden hier een teveel doorwerken van de gnostische denkwijze inzake de menswording [27]).

Nog een enkele opmerking ter verdediging van onze interpretatie van het fragment uit de „*Paedagogus*" van CLEMENS. Zij aanvaardt het dubbel gebruik van het woord „Geest". Wij menen, dat wij hiertoe gerechtigd zijn vanuit de wetenschap, dat CLEMENS in veel punten afhankelijk is van IRENAEUS [28]). Het feit nu, dat dit dubbele woordgebruik ook in de incarnatie-teksten van IRENAEUS voorkomt, schijnt onze interpretatie te bevestigen.

Bovendien zouden wij nog de nadruk willen leggen op het gebruik van het woord „κρᾶσις" in ons fragment: „ἡ κρᾶσις δὲ ἡ ἀμφοῖν". Ook deze uitdrukking heeft zijn waarde voor de juiste uitleg van onze tekst. Zij is namelijk een technische term, in alle wetenschappen van die tijd gebruikt, om een dergelijke vermenging en wederzijdse doordringing van twee aan te geven, dat daarin toch de specifieke eigenschappen van beide behouden worden [29]). Wanneer dus gesteld wordt, dat Geest en Logos in een dergelijke „κρᾶσις" samen zijn en samen werken, kan er nooit sprake zijn van een vereenzelviging van beide, zoals dat in het archaïsch woordgebruik geschiedt. Integendeel, CLEMENS bedoelt een zeer innige vereniging van beide, maar dan zó, dat zij toch beide in hun eigenheid zichzelf blijven. Men kan nauwelijks een gelukkiger uitdrukking bedenken voor de eenheid van de twee onderscheiden goddelijke personen in de ene goddelijke natuur en hun volmaakt samenwerken.

Origenes

Was ons onderzoek tot nog toe weinig meer dan een moeizaam tasten en zoeken, voorzichtig raden en vermoeden, in de werken van ORIGENES betreden wij vaster bodem. Met ruim voldoende materiaal in handen kunnen

---

[26]) *Strom.* 5, 3, 16, 5 — MG 9, 33 — GCS II, 336.

[27]) Voor deze gnostische denkwijze zie boven nt. 14. Over de invloed van het gnosticisme op het werk van CLEMENS ook nog: Th. CAMELOT, *Bulletin d'histoire des doctrines chrétiennes*; in: RSPhTh 34 (1950) 378.

[28]) Zie O. BARDENHEWER, *Geschichte* ..., II, 48.

[29]) Over dit begrip, dat zijn oorsprong vindt in de stoïsche philosophie, maar later in het gnostisch en christelijk denken is overgenomen: G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à saint Augustin.* Paris/Louvain 1945, p. 66-67.

wij veilig besluiten, dat ORIGENES de derde persoon van de Allerheiligste Drieëenheid een geheel eigen functie toekent in het bewerken van de menswording van de Zoon Gods; ook al moeten wij bekennen, dat hij niet op al onze vragen een geheel bevredigend antwoord geeft. Deze besliste stellingname van ORIGENES geeft ook meer houvast aan hetgeen wij tot nog toe bij de oudere theologen gevonden hebben, omdat vast staat, dat de alexandrijnse theoloog het werk van deze schrijvers goed gekend heeft en in zijn eigen uiteenzettingen verwerkt [30]). Wij mogen veilig aannemen, dat hij een bestaande traditie voortzet en verduidelijkt.

Vooreerst valt ons het vrij veelvuldig citeren van de evangelie-teksten, op ons onderwerp betrekking hebbende, op. Het zijn vaak slechts aanhalingen zonder nadere verklaring, maar toch bedoeld om de maagdelijkheid van Maria in haar moederschap van de Zoon Gods te verdedigen [31]). Vervolgens zijn er de eigen vermeldingen van „Christus' ontvangenis van de Heilige Geest", eveneens om de ongeschonden maagdelijkheid van Maria veilig te stellen. Onder deze vermeldingen van de wonderbare geboorte van het Verbum naar het vlees uit de Maagd Maria verdient de volgende bijzonder relief, omdat zij voorkomt in een van de alleroudste formuleringen van het apostolisch geloof:

> „Species vero eorum quae per praedicationem apostolicam manifeste traduntur, istae sunt. Primo quod unus Deus est qui omnia creavit atque composuit...; et quod hic Deus in novissimis diebus, sicut per prophetas suas promiserat, misit Dominum nostrum Jesum Christum, primo quidem vocaturum Israel, secundo vero etiam gentes post perfidiam populi Israel... Tum deinde quia Jesus Christus ipse qui venit, ante omnem creaturam natus ex Patre est. Qui cum in omnium conditione Patri ministrasset, *per ipsum enim omnia facta sunt* (Jo. 1, 3), novissimis temporibus seipsum exinaniens homo factus incarnatus est cum Deus esset, et homo factus mansit quod erat Deus. Corpus assumpsit nostro corpori simile eo solo differens quod natum ex Virgine et Spiritu sancto est." [32])

Hoewel al deze plaatsen geen uitdrukkelijke uitleg bevatten van het ingrijpen van de Heilige Geest in de menswording van het Woord Gods, toch insinueert de contekst vaak een bewerken van deze menswording. De „ontvangenis van de Heilige Geest" immers wordt steeds beklemtoond om iedere werking van een man op de Heilige Maagd uit te sluiten. De werking van de Heilige Geest, met uitsluiting van iedere mannelijke activiteit, verklaart de maagdelijke geboorte van Christus uit Maria.

Meer uitdrukkelijk wordt in het volgende fragment gesproken over een werken van de Heilige Geest:

---

[30]) Zie O. BARDENHEWER, *Geschichte*..., II, 102.

[31]) Zo wordt Lk. 1, 35 aangehaald in b.v.: *Comm. in Mt.* 10, 17 — MG 13, 877 — GCS X, 21; *In Lc. Hom.* 4 — MG 13, 1811 — GCS IX, 29; *In Lc. Hom.* 17 — MG 13, 1842 en 1845 — GCS IX, 111 en 117; *In Ep. ad Rom.* 5, 9 — MG 14, 1046. Een aanhaling van Mt. 1, 18. 20 vinden wij in: *In Lc. Hom.* 19 — MG 13, 1850 — GCS IX, 127.

[32]) *De Princ.* praef. 4 — MG 11, 117 — GCS V, 10. Andere dergelijke vermeldingen: *In Num. Hom.* 27, 3 — MG 12, 784 — GCS VII, 260; *C. Celsum* 1, 32 — MG 11, 721 — GCS I, 83-84; ibid. I, 69 — MG 11, 790 — GCS I, 123; *In Lc. hom.* 6 — GCS IX, 44; *In Lc. Hom.* 7 — GCS IX, 46 en 50; *In Lc. Hom.* 19 — MG 13, 1850 — GCS IX, 127; *In Lc. Hom.* 20 — MG 13, 1853 — GCS IX, 134.

„... quia et in eo quod scriptum est: *Spiritus Dei veniet super te, et virtus Altissimi obumbrabit te,* principium seminis et conceptus fuerit, et sine vulvae reseratione novus in utero foetus adoleverit." [33])

De niet-katholieke theoloog H. Koch meent uit dit fragment een bewijs te kunnen halen voor een generatieve activiteit van de Heilige Geest inzake de geboorte van Christus [34]). Deze interpretatie van onze tekst strijdt niet alleen met heel de vadertraditie — ook die van de tijd vóór Origenes —, maar wordt tevens uitgesloten door meerdere uitlatingen van de alexandrijnse godgeleerde zelf. Dat de uitdrukking „principium seminis et conceptus" in onze tekst moet gelezen worden als een princiep, dat in plaats van mannelijk zaad de ontvangenis van Christus naar het vlees bewerkt, moge uit de volgende passage duidelijk worden:

„Sed fortasse occurrat aliquis..., et objiciat illud, quod dixit Apostolus de Christo: *Factum ex muliere, factum sub lege* (Gal. 4, 4); et non dixit, factum per mulierem. Cui hoc modo respondendum puto. De omni quidem homine conveniet dici quod per mulierem factus sit, quoniam quidem priusquam per mulierem nasceretur, ex viro accepit exordium; Christus vero, qui non ex semine viri carnis suae sumpsit originem, merito 'ex muliere' factus dicitur. Ipsi namque, id est mulieri, et ipsa principalis origo carnis eius ascribitur, et recte non per mulierem, sed 'ex muliere' factus ab Apostolo memoratur." [35])

Mocht echter iemand zich blijven afvragen, of door de uitdrukking „ex muliere" werkelijk iedere generatieve activiteit in de strikte zin van het woord wordt uitgesloten — uitdrukkelijk wordt immers alleen gesproken over „semen viri" —, dan moge de volgende tekst hem volledig overtuigen:

„...; sed esse exceptionem mysticam, quae solam Mariam a reliquis mulieribus segregaret, cuius partus non ex conceptione seminis, sed ex praesentia sancti Spiritus et virtute Altissimi fuerit." [36])

Met deze woorden wordt iedere generatieve werkzaamheid van de Heilige Geest uitgesloten; de „praesentia sancti Spiritus" en de „virtus Altissimi" worden tegenover iedere „conceptio seminis" gesteld. Wij kunnen dus nu reeds besluiten tot een werkelijk „werken" van de Heilige Geest, zonder dat van enige generatieve activiteit sprake is.

Een merkwaardige bevestiging krijgt onze interpretatie nog uit een tekst van de heilige Thomas van Aquino, waarin deze zegt de leer van Origenes weer te geven:

---

[33]) *In Lc. Hom.* 14 — MG 13, 1837 — GCS IX, 100-101.

[34]) H. Koch, o.c. p. 101. Om zijn stelling te bevestigen haalt schr. nog twee fragmenten uit de werken van de heilige Ambrosius aan: *Expos. in Lc.* 2, 56 en *De Myst.* 9, 59. Het eerste van deze twee fragmenten is echter zeker van Origenes overgeschreven; het tweede zeer waarschijnlijk. Wel wat erg weinig, om tegen de hele Vader-traditie in — Koch geeft dit zelf toe — de stelling te lanceren, dat er hier van een generatieve activiteit vanwege de Heilige Geest sprake zou zijn. Wat de traditie betreft, mogen wij verwijzen naar de reeds aangehaalde tekst uit het werk van Justinus: „En toen deze Geest over de Maagd kwam en haar overschaduwde, heeft Hij niet door samenleving maar door zijn kracht bewerkt, dat zij zwanger werd" (Apol. 1, 33 — MG 6, 381). Ook al duidt „Geest" hier het Woord zelf aan, over de aard van de goddelijke werking in de Maagd Maria kan geen twijfel bestaan.

[35]) *Comm. in Ep. ad Rom.* 3, 10 — MG 14, 956-957.

[36]) *In Levit. Hom.* 8, 2 — MG 12, 493-494 — GCS VI, 396.

„Secundum Origenem, sicut generatio Filii aeterna est a Patre sine matre, ita generatio eius temporalis est a matre sine patre." [37])

De Thomas-edities verwijzen naar „*Tom. III, in Mat.*" Helaas hebben wij de tekst van ORIGENES zelf niet meer, daar van zijn „*Commentaria in Mattheum*" alleen deel X tot XVII tot ons zijn gekomen. Toch wordt de referentie van THOMAS geloofwaardig door een gelijkluidende leer bij TERTULLIANUS:

„Ergo, iam Dei Filius ex Patris Dei semine, id est Spiritu, ut esset et hominis filius, caro ei eaque sola erat ex hominis carne sumenda, sine viri semine. Vacabat enim viri semen apud habentem Dei semen." [38])

Zonder onmiddellijk verband te leggen tussen ORIGENES en TERTULLIANUS kan men uit deze tekst wel besluiten, dat de daarin uiteengezette leer reeds in die tijd gemeengoed was. Reeds toen zag men als hoofdargument voor de maagdelijke geboorte van Christus het feit, dat de Geborene uit de Vader in zijn geboorte naar het vlees niet nog eens een „vader" kon hebben. Waarmee ook ieder „vaderschap" van de Heilige Geest in deze menselijke geboorte van de Zoon Gods uitgesloten wordt.

Dat de „praesentia sancti Spiritus" een werkelijk „bewerken" betekent, lezen we herhaaldelijk bij ORIGENES:

„Statim enim ut /Maria/ Spiritum sanctum accepit, Dominici corporis conditorem, et Filius Dei esse coepit in utero, etiam ipsa completa est Spiritu sancto."

„... et cum adesset templum illud, quod per Spiritum Dei et virtutem Altissimi in utero Virginis fabricatum est, dirutum est templum ex lapidibus factum."

„Quamvis enim carnem naturae nostrae susceperit /Christus/, ex incontaminata tamen Virgine assumpta, et casta sancti Spiritus operatione formata est." [39])

De grote vraag is nu, wie deze „Heilige Geest" is, van wie ORIGENES zegt, dat Hij de menswording bewerkt. Dat Hij de derde trinitaire persoon is, kan reeds uit het volgende fragment — het enige over ons onderwerp, dat in de oorspronkelijke griekse taal is overgekomen — blijken:

„...; en wie eveneens niet gelooft, dat Hij uit de Maagd Maria en de Heilige Geest zijn oorsprong heeft genomen, maar uit Jozef en Maria: zo iemand ontbreekt het meest noodzakelijke tot het bezitten van het gehele geloof." [40])

Dit fragment maakt deel uit van een geloofsbelijdenis in de Allerheiligste Drieëenheid, zoals blijkt uit het onmiddellijk voorafgaande:

„Geloof vóór alles, dat één de God is die alles geschapen heeft en afgewerkt en die gemaakt heeft, dat alles uit het niets tot het zijn kwam [41]). Eveneens moet men geloven, dat Jezus Christus de Heer is, en heel de waarheid over Hem naar de godheid en de mensheid. En ook moet men geloven in de Heilige Geest..." [42]).

---

37) THOMAS VAN AQUINO, *In III Sent.* d. 4, q. 1, a. 1.

38) TERTULLIANUS, *De carne Xi.* c. 18 — ML 2, 783 (828) — CSEL 70, 234.

39) Successievelijk: *In Lc. Hom.* 7 — MG 13, 1817 — GCS IX, 48; *In Jesu nave Hom.* 17, 1 — MG 12, 910 — GCS VII, 401; *Comm. in Ep. ad Rom.* 3, 8 — MG 14, 948.

40) ... οὐκ ἐξ παρθένου τῆς Μαρίας καὶ ἁγίου πνεύματος τὴν γένεσιν ἀνείληφεν, ἀλλ' ἐξ Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας *Comm. in Jo.* 32, 9 — MG 14, 784 — GCS IV, 452.

41) Hier citeert ORIGENES de HERMAE PASTOR, *Mand.* 1, 1.

42) ... εἰς τὸ ἁγίον πνεῦμα ... ibid. Het is misschien nuttig hier op te merken, dat het weglaten of toevoegen van het lidwoord τὸ op zich genomen geen argument is in onze kwestie. De Vaders spreken in dezelfde passage over dezelfde Heilige Geest, nu eens met

De trinitaire inhoud van deze geloofsbelijdenis waarborgt, lijkt ons, de interpretatie, dat ook in de geloofswaarheid inzake de voortkomst van de Heer naar het vlees „uit de Maagd Maria en de Heilige Geest" over de derde goddelijke persoon gesproken wordt.

Dat „Heilige Geest" in onze incarnatie-teksten werkelijk deze derde trinitaire persoon aanduidt, schijnt volkomen zeker te worden uit de volgende passage, waarin ORIGENES met de woorden van de H. Schrift zelf ons wil leren, welke waardigheid de Heilige Geest bezit:

> „De Spiritu vero sancto quod sit, multae nos scripturae docuerunt... In Novo Testamento abundantibus testimoniis edocemur, cum Spiritus sanctus super Christum descendisse describitur, et cum ipse Dominus insufflavit in apostolos post resurrectionem, dicens: *Accipite Spiritum sanctum* (Jo. 20, 22). Et ad Mariam ab angelo dicitur: *Spiritus sanctus superveniet in te* (Lc. 1, 35). Paulus vero dicit: *quia nemo potest dicere Dominum Jesum nisi in Spiritu sancto* (1 Cor. 12, 3). Et in Actibus Apostolorum per impositionem manuum apostolicarum Spiritus sanctus dabatur in baptismo (cf. Act. 8, 17). Ex quibus omnibus didicimus tantae esse auctoritatis et dignitatis substantiam Spiritus sancti, ut salutaris baptismus non aliter nisi excellentissimae omnium Trinitatis auctoritate, id est, Patris et Filii et Spiritus sancti cognominatione compleatur, et ingenito Patri et unigenito eius Filio nomen quoque Spiritus sancti copuletur." [43])

In deze passage valt er niet meer aan te twijfelen: de woorden van Sint Lukas over de menswording fungeren hier in een trinitaire contekst. Er zou dus niet de minste twijfel inzake de trinitaire betekenis overblijven, als . . . wij maar de zekerheid hadden, dat de vertaling van RUFINUS de leer van ORIGENES nauwkeurig weergeeft. Jammer genoeg echter staat vast, dat deze vertaling lang niet altijd trouw blijft aan de gedachte van de alexandrijnse leraar [44]). Wij worden dus wel genoodzaakt de vertaling althans van ons fragment op haar betrouwbaarheid verder te onderzoeken.

En nu valt onmiddellijk op, dat het tweede lid van de Lukas-tekst, „de Kracht van de Allerhoogste zal u overschaduwen", ontbreekt. Laten wij een ogenblik veronderstellen, dat ook ORIGENES zelf het „komen van de Heilige Geest over u" in het eerste lid van de derde goddelijke persoon gezegd acht; een veronderstelling, die alleszins gerechtvaardigd is door hetgeen wij reeds van ORIGENES hebben gelezen en door de leer van de theologen, die vóór hem liggen, vooral IRENAEUS en CLEMENS. Dan dringt het weglaten van het tweede lid van Lk. 1, 35 ons tot de vraag, of ORIGENES ook elders misschien onderscheid maakt tussen de „Heilige Geest" en de „overschaduwende Kracht van de Allerhoogste". In dat geval immers kunnen wij het weglaten van het tweede lid als opzet beschouwen en veilig aannemen, dat ORIGENES met „Heilige Geest" inderdaad de derde goddelijke persoon wil aanduiden, in tegenstelling tot de „Kracht van de Allerhoogste". Welnu, dit onderscheid vinden wij herhaaldelijk, zo

---

weglating, dan weer met toevoeging van het lidwoord. Als wij goed zien, is het weglaten van het lidwoord in onze teksten over de werking van de Heilige Geest in de menswording te verklaren uit het feit, dat men de evangelie-woorden — waar het lidwoord ontbreekt — zo getrouw mogelijk wil weergeven.

43) *De Princ.* 1, 3, 2 — MG 11, 147 — GCS V, 50.

44) Zie G. BARDY, *Origène;* in: DTC XI, 1495 en 1502.

niet steeds, in de werken van ORIGENES. Enkele voorbeelden uit de teksten, die wij reeds geciteerd hebben:

„cuius partus... ex praesentia Spiritus et virtute Altissimi" *(In Lev. Hom.* 8, 2).

Zou ORIGENES „Spiritus sanctus" met „virtus Altissimi" vereenzelvigd hebben, dan had er zeker gestaan: „ex praesentia sancti Spiritus et virtu*tis* Altissimi". Andere fragmenten bevestigen onze interpretatie:

„Statim enim ut /Maria/ Spiritum sanctum accepit, Dominici corporis conditorem, et Filius Dei esse coepit in utero, etiam ipsa completa est Spiritu sancto." *(In Lc. Hom.* 7).

„Credimus Christum natum ex Virgine, et Spiritu sancto, et Verbum carnem factum venisse in hunc mundum." *(In Num. Hom.* 27, 3).

Aan de Heilige Geest wordt alleen een bewerken van de menswording toegeschreven, aan de Zoon Gods bovendien de menswording zelf. Hieruit blijkt, dat inderdaad onderscheid gemaakt wordt tussen het ingrijpen van derde en tweede persoon der Allerheiligste Drieëenheid [45]). Dat in het tweede lid van Lk. 1, 35 „Virtus Altissimi" de Zoon Gods zelf aanduidt, blijkt ook uit de contekst die onmiddellijk aan het laatst-geciteerde fragment voorafgaat, en waarin Christus beschreven wordt als „virtus Dei", die in zijn menswording neerdaalt, opdat wij met Hem ten hemel zouden stijgen (ibid. *In Num. Hom.* 27, 3). Nog duidelijker komt deze betekenis naar voren in het volgende commentaar op Hoogl. 2, 3 („In umbra eius concupivi et sedi"):

„Igitur *in* huius *meli umbra concupiscit* sponsa *residere*, vel Ecclesia, ut diximus, in protectione Filii Dei, vel anima... adhaerens uni soli Verbo Dei..."

Hierop belooft ORIGENES alle Schriftteksten aan te halen, die over deze „schaduw" handelen. Daaronder bevindt zich ook Lk. 1, 35:

„Vides ergo, quomodo Spiritu sancto propheta permotus vitam de *umbra* Christi praeberi *gentibus* dicit; et quomodo non vitam nobis praebeat *umbra eius*, cum et in conceptu corporis ipsius ad Mariam dicatur: *Spiritus sanctus veniet super te, et Virtus Altissimi obumbrabit tibi?* Si ergo obumbratio fuit *Altissimi* in conceptu corporis eius, merito *umbra eius* vitam gentibus dabit." [46])

Uit al deze teksten blijkt wel, dat ORIGENES wel degelijk het werken van de Heilige Geest in de menswording onderscheidt van dat van het Woord zelf; en dat hij bovendien de uitdrukking „Virtus Altissimi" in de

[45]) Dat de Heilige Geest zelf niet is mensgeworden, lezen wij in de volgende passage, die handelt over het medewerken van de Heilige Geest aan onze verlossing: „... en hoe dezelfde werking (nl. de verlossing) in zekere zin ook de Heilige Geest aangaat; want ook al kan Hij het zelf niet ondergaan, toch biedt Hij de Verlosser aan als de Enige die deze strijd tot het einde kan strijden; en toen de Vader de Zoon als Aanvoerder zond, zond en vaardigde Hij ook de Heilige Geest zelf af, omdat Hij beloofd had, dat Deze op de gestelde tijd op de Zoon Gods zou neerdalen en zou meewerken aan de verlossing der mensen." *Comm. in Jo.* 2, 6 — MG 14, 132 — GCS IV, 66-67.

[46]) *In Cant.* 3 — MG 13, 152-153 — GCS VIII, 181-182. Dezelfde verklaring in: *In Cant. Hom.* 2, 6 — MG 13, 52 — GCS VIII, 50-51. Als enige uitzondering hebben wij gevonden: *Comm. ser. in Mt.* 50 — MG 13, 1676 — GCS XI, 109. Hier is niet uitgesloten, dat „Kracht van de Allerhoogste" de Heilige Geest aanduidt. Wij hebben hier echter slechts te doen met een veel latere samenvatting van ORIGENES' Mattheus-commentaar (Zie G. BARDY, o.c. c. 1499: „un remaniement").

Lukas-tekst als van het Woord gezegd uitlegt. Wij kunnen dus veilig aannemen, dat ORIGENES zelf in „*De principiis*" over de Heilige Geest handelend met opzet de vermelding van de „Virtus Altissimi" weglaat. Dit bewijst dan, dat ORIGENES in heel deze passage spreekt van een goddelijke persoon, onderscheiden van het Woord; en dat hij aan deze derde persoon van de Allerheiligste Drieëenheid een bewerken van de menswording van de Zoon Gods toeschrijft, iedere keer dat hij de tekst van Sint Lukas aanhaalt of tenminste naar de zin weergeeft.

Nog een laatste vraag zouden wij graag beantwoord zien : tot hoever reikt volgens ORIGENES de werking van de Heilige Geest? Is er bij hem sprake van een zeker bewerken van de hypostatische vereniging zelf? of beperkt hij het werken van de Heilige Geest tot het vormen van Christus' lichaam? Wij moeten eerlijk bekennen, dat wij op deze vraag inzake de opvatting van ORIGENES geen afdoend antwoord gevonden hebben. Er zijn zeker aanwijzingen, die ons doen vermoeden, dat de alexandrijnse theoloog gedacht heeft aan een bewerken van de hypostatische vereniging zelf. Zo wordt uitdrukkelijk gezegd, dat Maria zonder toedoen van een man de Zoon Gods heeft voortgebracht door de werking van de Heilige Geest (*In Lc. Hom.* 17). Het bovenvermelde fragment uit de „*Commentaria in Evangelium Joannis*" (32, 9) duidt in de onmiddellijke contekst degene die „uit de Maagd Maria en de Heilige Geest zijn oorsprong heeft", aan als de tweede persoon zelf van de Allerheiligste Drieëenheid, „Jezus Christus", „de Eengeborene". Bovendien wordt de Heilige Maagd Moeder van de „Zoon Gods" zelf genoemd [47]); waaruit wij mogen besluiten, dat ook de werking van de Heilige Geest de geboorte van de Zoon Gods zelf naar het vlees betreft.

Er zijn echter ook heel wat teksten, die de werking van de Heilige Geest uitdrukkelijk beperken tot alleen de vorming van Christus' lichaam. Zo het reeds geciteerde fragment uit de 7e *Hom. in Lc.*, dat de Heilige Geest als „Dominici corporis conditorem" beschrijft. *Comm. in Ep. ad Rom.* 3, 8 spreekt alleen van het vlees van Christus, dat „casta sancti Spiritus operatione formata est". Hetzelfde in *De Princ.* Praef. 4: „Corpus assumpsit /Verbum/ nostro corpori simile, eo solo differens quod natum ex Virgine et Spiritu sancto est".

Laten wij eerlijk zijn: deze laatste wijze van spreken komt veel beter met de algemene opvatting van ORIGENES inzake de menswording overeen dan de bovenvermelde. Heel in het kort zouden wij deze opvatting, die aansluit aan de neo-platoonse denkwijze van die tijd, als volgt kunnen weergeven [48]): het eigenlijke moment der menswording bestaat hierin, dat het

---

[47]) *In Lc. Hom.* 8 — MG 13, 1821 — GCS IX, 58.

[48]) Een meer uitgebreide monografie over de christologie van ORIGENES ontbreekt nog, voor zover wij weten. E. WEIGL, *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites.* München 1925 (Münch. Stud. z. hist. Theol. 4), p. 114-116 oordeelt zeer streng over de christologie van ORIGENES, als zou deze „apollinarisme" bevatten. Hij haalt de leer van de alexandrijnse theoloog echter alleen aan met de woorden van THEOPHYLUS VAN ALEXANDRIË († 412), van wie hij zelf vertelt, dat deze eerst tegen

Verbum zich hypostatisch verenigt met de reeds vooraf bestaande geschapen ziel van Christus. Iedere mensenziel, ook al is zij geschapen, bestond reeds in het „pleroma", vóór zij werd gedegradeerd tot het bestaan in het vlees. Voor ORIGENES maakt de ziel van Christus geen uitzondering op deze wezenlijke zijnswijze van de geschapen mensenziel. Menswording van het Woord betekent de hypostatische vereniging van het Woord met deze reeds bestaande mensenziel [49]). *Daarna* eerst [50]) „hac ergo substantia animae inter Deum carnemque mediante (non enim possibile erat Dei naturam corpori sine mediatore misceri) nascitur" (*De Princ.* 2, 6, 3). Door bemiddeling van de met het Woord hypostatisch verenigde ziel neemt dit Woord een werkelijk vleselijk lichaam aan, dat echter boven alle andere menselijke lichamen verheven is, doordat het van de Heilige Geest uit de Maagd Maria ontvangen is [51]). Nu is het een merkwaardig feit, dat ORIGENES, sprekend over de hypostatische vereniging van het Woord met de reeds bestaande ziel, nooit maar dan ook nooit spreekt van een werken van de Heilige Geest. De verhevenheid daarentegen van het l i c h a a m van Christus legt hij juist in dit werken van de derde persoon der Allerheiligste Drieëenheid. Het ligt dus voor de hand te besluiten, dat voor ORIGENES alleen het Woord zelf de hypostatische vereniging tot stand brengt en aan de Heilige Geest slechts het vormen van Christus' vlees in

---

het apollinarisme te keer is gegaan, nadat hij een hevige vermaning van GREGORIUS VAN NYSSA had moeten incasseren (o.c. p. 95-96). Het is dus de vraag, in hoever THEOPHYLUS objectief stond tegenover de leer van ORIGENES. Beter lijkt ons nog steeds: Dr KNITTEL, *Des Origenes Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes*; in: ThQu 54 (1872) 97-138, bijgevallen door G. BARDY in zijn voortreffelijk artikel: *Origène*; in: DTC XI, 1540-1541. Voor het philosophisch fundament van ORIGENES' christologische speculaties: BARDY, o.c. cc. 1530-1534. In het weinige, dat J. DANIELOU, *Origène*, Paris 1948, pp. 258-264 brengt, hebben wij niets nieuws gevonden.

49) *De Princ.* 2, 6, 3 — MG 11, 211-212 — GCS V, 141-142; cf. *De Princ.* 2, 8, 2 — MG 11, 220 — GCS V, 154; *De Princ.* 4, 31 — MG 11, 405-406 — GCS V, 353-354. Christus' ziel is niet goddelijk, maar geschapen: *Comm. in Ep. ad Rom.* 3, 8 — MG 14, 947-948. Het is duidelijk, dat deze leer over het voorbestaan van de ziel ORIGENES licht tot een zeker „nestorianisme" had kunnen brengen, wanneer hij niet in al zijn theologische speculaties door zijn trouw aan de openbaringsgegevens geleid was. Dat hij van de gnostische denkwijze bewust wil afwijken, vermeldt ORIGENES zelf in *De Princ.* 2, 9, 5 — MG 11, 229-230 — GCS V, 168-169.

50) Zeer duidelijk in *Comm. in Jo.* 1, 37 — MG 14, 88 — GCS IV, 42: „. . . opdat wij zouden weten, dat ook de mens/heid/ van de Zoon Gods, die met zijn Godheid is samengesmolten, ouder is dan zijn geboorte uit Maria . . ." Dit duidt niet op een „hemels lichaam" — zoals WEIGL wil —, maar op de reeds bestaande en met de godheid van het woord hypostatisch verenigde ziel van Christus.

51) De ziel als bemiddelend tussen God en het vlees eveneens in: *Comm. in Ep. ad Rom.* 3, 8 — MG 14, 947-948. Werkelijk vleselijk lichaam: *In Lc. Hom.* 14 — MG 13, 1835 — GCS IX, 97; *C. Celsum* 2, 23 — MG 11, 841 — GCS I, 152; *C. Celsum* 4, 19 — MG 11, 1052 — GCS I, 288-289: hier wordt ieder docetisme met kracht verworpen; zo kunnen wij ook zeker zijn, dat ORIGENES niet bezweken is aan een „apollinarisme". De verhevenheid van Christus' lichaam, bewezen uit zijn allerzuiverste geboorte uit de Maagd van de Heilige Geest: *In Lc. Hom.* 14 — MG 13, 1836-1837 coll. 1834 — GCS IX, 99-101 coll. 95-96; cf. *C. Celsum* 6, 73-77 — MG 11, 1408-1416 — GCS II, 142-149; *In Lev. Hom.* 12, 4 — MG 12, 539-540 — GCS VI, 460-461.

de Maagd toeschrijft. Deze interpretatie wordt mogelijk nog bevestigd door het niet te miskennen feit, dat de grote alexandrijnse theoloog in zijn triniteits-leer aan een zeker subordinationisme inzake de Heilige Geest niet ontkomt.

Misschien mogen wij het antwoord op onze laatste vraag als volgt formuleren: de woorden, die de Heilige Geest een zeker bewerken van de hypostatische vereniging zelf toeschrijven, mogen waarschijnlijk op rekening gezet worden van zijn trouw aan de kerkelijke traditie. Waar hij echter als theoloog in eigen speculaties de openbaringsgegevens gaat uitwerken, komt hij niet zo ver. Als doorgever van de traditie schijnt ORIGENES bij een IRENAEUS aan te sluiten; als speculatief theoloog echter lijkt hij meer verwant aan zijn leermeester CLEMENS.

Athanasius

Wanneer wij nu de grote Bisschop van Alexandrië, ATHANASIUS gaan vragen naar zijn gedachten inzake ons onderwerp, dan gaat zijn antwoord ons een weinig teleurstellen. Hij heeft ons weinig meer te vertellen dan zijn voorgangers. En dat, terwijl ATHANASIUS de eerste, geruime tijd zelfs de enige [52]) is geweest die met woord en daad de orthodoxe leer verdedigd heeft tegen het subordinationisme der Pneumatomachen. Onze Kerkvader is echter dermate gecaptiveerd door het trinitaire aspect in deze aangelegenheid en hij heeft zoveel verschillende argumenten om de godheid van de Heilige Geest aan te tonen, dat het vermelden van diens werken in de menswording slechts een klein onderdeel vormt in zijn leer. Een onder-

---

[52]) Reeds in 362 heeft hij op een regionaal Concilie van Alexandrië al degenen die de Heilige Geest een schepsel noemden, laten veroordelen (cf. *Tomus ad Antiochenos* III — MG 26, 800). De grote Cappadociërs echter hebben nog lang geaarzeld. Deze aarzeling wordt verklaard door het feit, dat zij zelf nog niet geheel tot klaarheid waren gekomen in deze zaak. Mogelijk ook zijn zij niet aanstonds tot maatregelen overgegaan, omdat zeer vele Pneumatomachen tevens verdedigers waren van het „homoiousios", waartegenover ook de Cappadociërs sympathiek stonden in hun controversen tegen het sabellianisme van PAULUS VAN SAMOSATE. Tegen hem immers was het „homoiousios" een gelukkige aanvulling van het „homoousios" van Nicea (N.B. veel later zal ook S. THOMAS deze distinctie graag aanvaarden: S. Th. I, 34, 2 ad 3). Wanneer echter de heilige BASILIUS in 373 zich openlijk van de leider der Pneumatomachen, EUSTHATIUS VAN SEBASTE, afkeert (cf. BASILIUS, Epist. 263, 3 — MG 32, 980), is de ketterij van de Pneumatomachen een voldongen feit. Het Concilie van Constantinopel heeft vervolgens deze ketterij, die toen met de naam van MACEDONIUS, Bisschop van Constantinopel, werd aangeduid — waarom, is eigenlijk niet duidelijk —, officieel veroordeeld (Can. 1 — MANSI III, 557-558). Reeds toen echter hadden de aanhangers van deze leer hun mening enigszins gemitigeerd met te zeggen, dat ze de Heilige Geest zeker niet de naam van God durfden geven, maar dat zij Hem toch ook niet onder de schepselen wilden rekenen (DIDYMUS ALEXANDRINUS, De Trin. 2, 7, 3 — MG 39, 576). Over deze ketterij meer bij: Fr. LOOFS, *Macedonius und die Macedonianer;* in: Realencyklopädie f. protest. Theol. u. Kirche XII, 41-48; Fr. LOOFS, *Macedonianism;* in: Encyclopaedia of Religion and Ethics VIII, 225-230; G. BARDY, *Macedonius et les Macedoniens;* in: DTC IX, 1464-1478. Over de houding van deze ketters inzake de werking van de Heilige Geest in de menswording spreken deze auteurs niet. Hierover vindt men iets in de werken van DIDYMUS VAN ALEXANDRIË, waarover we later nog zullen spreken.

deel bovendien, dat nauwelijks zijn aandacht heeft, zodat hij er niet toe komt het breder uit te werken.

Wat nu ons onderwerp betreft, is er in de werken van ATHANASIUS, die tot ons zijn gekomen, een duidelijke ontwikkeling te onderkennen. Vóór hij zich in het bijzonder tegen de ketterij der Pneumatomachen keert, wijst hij practisch alleen het Woord Gods zelf aan als bewerker van de menswording. Zo verklaart hij reeds in zijn jeugdwerk *„Oratio de incarnatione Verbi"* herhaaldelijk, dat de menswording door het Woord zelf in de Maagd tot stand is gebracht, „om aan allen geen gering bewijs van zijn godheid te geven" [53]). In zijn beroemde werk tegen de Arianen, *„Orationes III contra Arianos"*, brengt hij deze goddelijke activiteit steeds weer naar voren als argument voor de consubstantialiteit van de Zoon Gods met de Vader [54]). Zodoende wordt ook verklaarbaar, dat in ATHANASIUS' *„Epistula de synodis Arimini in Italia et Seleuciae in Isauria celebratis"* in de geloofsbelijdenissen, die aangehaald worden, de geboorte van Christus door de Heilige Geest niet eenmaal vermeld wordt. De reden is duidelijk: het dispuut over het subordinationisme inzake de Zoon Gods nam de geesten zó in beslag, dat men er niet eens aan dacht ook over de godheid van de derde persoon der Allerheiligste Drieëenheid te spreken.

Dit echter verandert geheel, wanneer de grote Bisschop van Alexandrië omstreeks 360 zich formeel gaat verzetten tegen ieder subordinationisme

---

[53]) *Or. de incarn. Verbi* 18 — MG 25, 128. De authenticiteit van dit werk staat momenteel wel vast; zie b.v. A. STÜLCKEN, *Athanasiana. Literarische und Dogmenhistorische Untersuchungen,* Leipzig 1899 (Texte und Untersuchungen ... 19, 4); K. HOSS, *Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius.* Freiburg i. Br. 1899; WOLDENDORP, *„De incarnatione", een geschrift van Athanasius.* Groningen 1920; E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ.* Paris/Bruxelles 1933 (Mus. Less. sect. théol. 28), I, 309; L. BOUYER, *L'incarnation et l'Eglise Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase.* Paris 1943, p. 154.

[54]) B.v. *Or. I c. Arian.* 46-49 — MG 26, 106-116. Hier legt ATHANASIUS verschillende schriftuur-teksten (o.a. „Voor hen heilig Ik Mijzelf" Jo. 17, 18-19, en „God heeft U gezalfd" Ps. 44, 8) uit als handelend over het Woord zelf, dat Zichzelf als mens vergoddelijkt in de menswording. Verder: *Or. III c. Arian.* 29 vv. — MG 26, 386 vv.: „. . . . dat Hij later om onzentwil het vlees heeft aangenomen uit de Maagd Maria, de Moeder Gods, en is mens geworden" (29); „. . . daar Hij Zich met een menselijk lichaam bekleedde, dit geheel aannam" (32); „Hij nam juist als God het vlees erbij aan, en door in het vlees te wonen bracht Hij het op een hoger plan: Hij maakte het goddelijk" (38).

Ook in de z.g. *Or. IV c. Arian.* staan prachtige gedachten over het bewerken van de menswording door het Woord zelf (b.v. cap. 34 en 36). Dit werk echter is zeker niet door ATHANASIUS geschreven; zie: A. STÜLCKEN, o.c. p. 54-55; Fr. LOOFS, *Marcellus von Ancyra;* in: Realencyklopädie f. prot. theol. u. K. XII, 213; O. BARDENHEWER, *Geschichte* ... III, 54-55; A. STEGMANN, *Die Pseudoathanasische „4 Rede gegen die Arianer" ein Apollinarisgut (mit Textrezension). Diss.* Rottenburg 1917; H. KARPP, *Altchristliche Literaturgeschichte;* in: Theol. Rundschau (N. F.) 15 (1943) 1 (KARPP neemt niet aan, dat dit werk aan APOLLINARIS moet toegeschreven worden); A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne.* Paris 1930, III, 84; L. BOUYER, o.c. p. 155; Dr C. J. DE VOGEL, *Athanasius, aartsbisschop van Alexandrië (328-373). Redevoeringen tegen de Arianen.* Utrecht 1948, p. XXVIII-XXIX. Het werk aan ATHANASIUS toeschrijven doet alleen nog E. WEIGL, *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites.* München 1925 (Münch. Stud. z. hist. Theol. 4), p. 13, nt. 1.

inzake de Heilige Geest in zijn *„Epistulae ad Serapion"*. In zijn verdediging van de godheid van de Heilige Geest gaat hij dan ook spreken over diens goddelijke activiteit in het bewerken van de menswording van het Woord. Daarbij vergeet hij dan nooit ook de goddelijke werkzaamheid van het Woord zelf te vermelden; maar tegelijk wordt nu de Heilige Geest opgevoerd als gelijk goddelijke Medewerker. Zo stelt hij dan de consubstantialiteit van de Heilige Geest met het Woord Gods veilig.

> „Zo trad tegelijk met de Logos, toen Deze in de heilige Maagd Maria neerdaalde, ook de Geest in haar, en maakte en vormde de Logos in de Geest Zich het lichaam met de bedoeling door Zichzelf de schepping met de Vader te verbinden en /haar Hem/ aan te bieden en in Hem alles weer te verzoenen, *nadat Hij vrede gesticht had tussen hetgeen in de hemel en hetgeen op de aarde is* (cf. Kol. 1, 20).
>
> Uit de overeenstemmende getuigenissen van de goddelijke Schriften blijkt dus, dat de Heilige Geest geen schepsel is, maar eigen aan de Logos en aan de godheid van de Vader..." [55])

De laatste woorden laten niet de minste twijfel bestaan inzake de trinitaire strekking, waarin hier de goddelijke werking van de Heilige Geest in de menswording van het Woord onder andere argumenten wordt opgenoemd. Nog duidelijker is de volgende passage:

> „Zoals echter de genadegave van de Triniteit één is, zo is ook de Triniteit ongedeeld. Dat kan men eveneens in Maria zien. Want de engel Gabriël, gezonden om de komende neerdaling van de Logos in haar aan te kondigen, sprak: *De Heilige Geest zal over u komen,* in de wetenschap dat in de Logos de Geest is. Daarom voegde hij er aanstonds aan toe: *En de Kracht van de Allerhoogste zal u overschaduwen.* Want *Christus is kracht Gods en Wijsheid Gods* (cf. 1 Kor. 1, 24). Omdat nu de Geest in de Logos is, is het duidelijk, dat de Geest door de Logos ook in God /de Vader/ is." [56])

De tekst laat duidelijk zien, dat het ATHANASIUS zuiver en alleen om het trinitaire probleem te doen is. Lc. 1, 1, 35 wordt slechts aangehaald om de consubstantialiteit van de Heilige Geest met de andere personen der Allerheiligste Drieëenheid vast te stellen. Niettemin leren wij en passant, dat ook ATHANASIUS Lc. 1, 35 interpreteert als van de Heilige Geest („De Heilige Geest zal over u komen") en van de Zoon zelf („De Kracht van de Allerhoogste zal u overschaduwen") sprekend. Een soortgelijk gebruik van Lc. 1, 35 vinden wij nog in de *1e Brief aan Serapion,* waar uit het feit, dat „Gabriel zowel de Heilige Geest als de Zoon dient", een bewijs gehaald wordt tegen de leer der Pneumatomachen, die „de Geest tot de rang der engelen neerhalen" [57]).

---

[55]) *Ep. I ad Ser.* 31-32 — MG 26, 605: „συνεισήρχετο τὸ πνεῦμα καὶ Λόγος ἐν τῷ πνεύματι ἔπλαττε καὶ ἥρμοζεν ἑαυτῷ τὸ σῶμα". Let op de woorden „ἔπλαττε" en „ἥρμοζεν" om de goddelijke activiteit in de menswording van een schepping in de strikte zin van het woord te onderscheiden. Wij hebben dit woordgebruik bij CLEMENS VAN ALEXANDRIË reeds gesignaleerd (p. 125 v.).

[56]) *Ep. III ad Ser.* 6 — MG 26, 633: „. . . ὅτι ἐν τῷ Λόγῳ ἦν τὸ Πνεῦμα."

[57]) *Ep. I ad Ser.* 11 coll. 10 — MG 26, 557. Over deze leer der Pneumatomachen spreekt ook DIDYMUS, *De Trin.* 2, 7, 8 — MG 39, 581: „Zij halen de Heilige Geest neer tot de rang der engelen"; *De Trin.* 2, 6, 19 — MG 39, 548: „De Macedonianen echter afkomstig van de sekte van Valentinus, die . . . beweerd heeft dat de goddelijke Geest gelijk is aan de engelen, zeggen: Paulus heeft aan Timoteus geschreven: *Ik bezweer u bij God en de Heer*

Dat in deze fragmenten de Heilige Geest als derde persoon der Allerheiligste Drieëenheid beschouwd wordt, is duidelijk. ATHANASIUS kent overigens ook het archaïsch woordgebruik, waarin „Geest" de Zoon Gods naar zijn goddelijke oorsprong en natuur aanduidt [58]). Op de plaatsen echter, waar Hij over de werking van de Heilige Geest in het tot-standkomen van de menswording spreekt, komt dit woordgebruik niet voor.

Over deze werking van de Heilige Geest in de menswording bezitten wij nog de volgende passages:

> „*En het brood, dat Ik u zal geven, is mijn vlees voor het leven der wereld* (Jo. 6, 52). Want het vlees van de Heer is levendmakende Geest, omdat het van de levendmakende Geest ontvangen is. Want *wat uit de Geest geboren is, is Geest* (Jo. 3, 6)." [59])
>
> „Daarom is deze Onlichamelijke op onze aarde verschenen, en heeft Hij Zich het lichaam aangenomen geheel gelijk aan het onze, uit de ongeschonden Maagd en door de Heilige Geest gevormd." [60])

Als wij echter goed zien, spreken al deze fragmenten uitdrukkelijk alleen over de vorming van Christus' l i c h a a m: „De Logos vormde in de Geest Zich het lichaam" (*Ep. I ad Ser.* 31); „het vlees van de Heer . . . van de levendmakende Geest ontvangen" (*De incarn. et c. Arian.* 16); „het lichaam... door de Heilige Geest gevormd" *(In Evang. Lc.* fragm.). G. VOISIN nu heeft tegen K. HOSS overtuigend aangetoond, dat de woorden „lichaam" en „vlees" bij ATHANASIUS de gehele menselijke natuur van Christus aanduiden [61]). Bovendien wijst ATHANASIUS de leer van ORIGENES over de voorafgaande vereniging van het Woord met de reeds bestaande ziel beslist af [62]). En tenslotte, wanneer hij spreekt over de werking van het Woord zelf in het tot-stand-komen van zijn eigen menswording, dan geeft hij als resultaat van dit „bewerken" uitdrukkelijk de hypostatische

---

Jezus Christus en zijn uitverkoren engelen (1 Tim. 5, 21): hij heeft dus gezwegen over de Heilige Geest; een bewijs, dat hij Die met de engelen samen noemde". De afhankelijkheid der Pneumatomachen van de gnosis van VALENTINUS haalt ook ATHANASIUS naar voren (*Ep. I ad Ser.* 10 — MG 26, 556).

58) B.v. *Ep. IV ad Ser.* 18-19 — MG 26, 664-668, waar hij „het lasteren van de Geest" (Mt. 12, 31) verklaart als het ontkennen van Christus' godheid, omdat deze naar zijn godheid „Geest" is. Ook: *Ep. de Synodis* . . . 47 — MG 26, 776, waar hij IGNATIUS VAN ANTIOCHIË citeert (*Eph.* 7, 2).

59) *De incarn. et c. Arian.* 16 — MG 26, 1012: „διότι ἐκ Πνεύματος ζωοποιοῦ συνελήφθη· τὸ γὰρ γεγεννημένον ἐκ τοῦ Πνεύματος Πνεῦμα ἐστιν". Over de authenticiteit van dit werk wordt nog steeds gestreden. Voor de authenticiteit b.v. O. BARDENHEWER, *Geschichte* . . . III, 56; J. LEBON, *Pour une édition critique des oeuvres de saint Athanase*; in: RHE 21 (1925) 524-530; ertegen b.v. E. MERSCH, o.c. I, 332; L. BOUYER, o.c. p. 155-156. Deze laatsten geven echter graag toe, dat dit werk zeer zeker de gedachtewereld van ATHANASIUS weergeeft; zij menen, dat het door een onmiddellijke leerling van A. geschreven is.

60) *In Evang. Lc.* (fragm.) — MG 26, 1245: „ὑπὸ τοῦ ἁγίου πλασθὲν Πνεύματος."

61) *Or. III c. Arian.* 30 — MG 26, 388: „volgens de gewoonte der Schrift om de mens aan te duiden met het woord ‚vlees' "; *Ep. II ad Ser.* 7 — MG 26, 620: „*En het Woord is vlees geworden* (Jo. 1, 14). Dit betekent hetzelfde als: Het is mens geworden."; *Ep. ad Epict.* 8 — MG 26, 1064. Zie G. VOISIN, *La doctrine christologique de saint Athanase*; in: RHE 1 (1900) 231-233.

62) *Ep. ad Epict.* 8 — MG 26, 1064.

vereniging zelf aan: „Hij bereidt Zich in de Maagd het lichaam tot een tempel en maakt het tot zijn werktuig, daar Hij er Zich in openbaart en erin woont" [63]). Zouden wij hieruit mogen besluiten tot eenzelfde bewerken van de hypostatische vereniging door de Heilige Geest? ATHANASIUS immers verdedigt met zoveel klem en beslistheid de volkomen gelijkheid van de Heilige Geest met de andere goddelijke personen, dat het niet aan te nemen is, dat hij ook maar enig verschil in macht en werkdadigheid in deze goddelijke personen zou dulden [64]). Wel moeten wij toegeven, dat de grote Alexandrijnse theoloog zich dan enigszins vaag en onduidelijk uitdrukt. Daarover moeten wij ons echter ook weer niet al te zeer verwonderen, daar ATHANASIUS in de aangehaalde werken slechts aandacht heeft voor het trinitaire dispuut. Volledige helderheid in christologische vragen kan men in die werken eigenlijk niet verwachten [65]). En zo zijn we met onze grote Kerkvader al bij al niet veel verder gekomen.

Didymus van Alexandrië

Dat de blinde alexandrijnse theoloog DIDYMUS ons ook al geen verrassende gezichtspunten zal openen, kan ons minder verwonderen. Hij kan immers zeker niet onder de grotere griekse theologen gerekend worden. En wanneer wij dan toch zijn leer inzake ons vraagstuk gaan beschouwen, dan is dat vooral, omdat deze volijverige verzamelaar der traditiegegevens ons de verzekering zal geven, dat wij zijn voorgangers niet onjuist beoordeeld hebben. Bovendien heeft DIDYMUS van alle oosterse theologen verreweg de meeste invloed uitgeoefend op het westers theologisch denken, deels omdat hij mannen als de heilige HIERONYMUS en RUFINUS onder zijn toegewijde leerlingen heeft mogen rekenen, deels ook omdat meerdere van zijn werken onmiddellijk in het Westen bekend zijn geworden. Zonder deze invloed van DIDYMUS is b.v. de stellingname van een heilige AMBROSIUS inzake ons onderwerp, lijnrecht tegen de hem voorafgaande westerse traditie in, nauwelijks te begrijpen. Nu is het zeker waar, dat wij op de historische ontwikkeling enigszins vooruitlopen door DIDYMUS onmiddellijk na de heilige ATHANASIUS te plaatsen. Hij heeft zeker ook de

---

[63]) *Or. de incarn. Verbi* 8 — MG 25, 109: „κατασκευάζει ἑαυτῷ ναὸν τὸ σῶμα". Hoe deze „inwoning" hypostatische vereniging is, lezen wij b.v. in *Or. III, c. Arian.* 30.

[64]) J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs.* Paris 1938, p. 211-212 verklaart *Ep. I ad Ser.* 31 spontaan in deze zin. Een ander argument kan mogelijk nog gevonden worden in het merkwaardige realisme bij ATHANASIUS, waarin hij onze menselijke natuur zó in Christus' mensheid ingesloten acht, dat zij daarmee vereenzelvigd wordt. Als de Logos ons in zijn Geest vergoddelijkt, dan doet Hij dat door zijn eigen mensheid hypostatisch met zijn godheid te verenigen. Zie GROSS, o.c. p. 209-210; L. MALEVEZ, *L'Eglise dans le Christ;* in: RSR 25 (1935) 257-291.

[65]) Een soortgelijke vaagheid lezen wij ook in passages, waar ATHANASIUS de heiliging van Christus' lichaam aan het Woord toeschrijft: „Terwijl Hij God was, nam Hij het vlees aan; en toen Hij in het vlees was, heeft Hij het vlees zelf goddelijk gemaakt" (*Or. III c. Arian.* 38 — MG 26, 404-405). De aanneming zelf van het vlees betekent reeds zijn vergoddelijking; maar ATHANASIUS heeft alleen oog voor zijn argument voor de godheid van Christus uit de goddelijke activiteit van het heiligmaken.

grote Cappadociërs gekend en ook hun mening verwerkt [66]). Toch is hij vooral voortzetter der alexandrijnse traditie, waardoor de plaats die wij hem in onze beschouwing hebben toegedacht, niet ongerechtvaardigd lijkt.

Zoals bekend, is van het waarlijk zeer omvangrijk werk van de blinde Alexandrijn maar weinig tot ons gekomen; vermoedelijk omdat onze auteur tegelijk met ORIGENES veroordeeld is als aanhanger van een onrechtzinnige leer. Uit het weinige echter, dat is overgebleven, en waarvan de laatste tijd nog enige werken zijn herontdekt [67]), kunnen wij DIDYMUS' stellingname inzake ons onderwerp zeer nauwkeurig vaststellen, omdat wij niet minder dan vier volledig parallel lopende plaatsen bezitten, waarin hij tegen de Macedonianen de goddelijke werking van de Heilige Geest in het tot-stand brengen van de menswording van de Zoon Gods als argument voor de godheid van diezelfde Heilige Geest hanteert. Laat ons beginnen een fragment aan te halen uit DIDYMUS' *„De Trinitate"* (na 381 geschreven); waarbij wij een weinig geduld zullen moeten tonen voor de werkelijk abominabele stijl, waarin een en ander naar voren wordt gebracht [68]) :

/Om te bewijzen, dat de Heilige Geest schepper is en dus God, haalt D. ook Mt. 1, 18-20 en Lk. 1, 35 aan; en zegt vervolgens:/

„Men moet dus goed onthouden: vanwege de onzin der ketters heeft de evangelist de *oorsprong* (Mt. 1, 18) der menswording vooropgesteld, daarna de *geboorte* (Mt. 1, 20) /vermeld./ Zij immers trekken de door ons aangehaalde getuigenissen in het belachelijke en stellen ons huichelachtig de vraag: Is Christus dan de Zoon van de Heilige Geest? En zoals iedere gelovige zou doen, aanvaarden zij dit niet...

/Volgen dan allerlei argumenten om de scheppende kracht van de Geest aan te tonen, die echter met onze kwestie niets hebben uit te staan. Tenslotte komt D. dan weer op ons onderwerp terug:/

Van Hem dus, die uit het zaad van David is en van Abraham en van de stam van Jesse naar het vlees, van Hem is, zoals juist gezegd, verkondigd: *wat in haar ge-*

---

66) BASILIUS wordt uitdrukkelijk vermeld in *De Trinitate* 3, 22 — MG 39, 920.

67) Zo is door F.-X. FUNK, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen* II. Paderborn 1899, p. 291-329 met degelijke argumenten aangetoond, dat de pseudo-basiliaanse *„Adversus Euomium IV et V"* door DIDYMUS geschreven zijn. De meeste moderne auteurs zijn hem hierin bijgevallen ; zie : G. BARDY, *Didyme, l'Aveugle*. Paris 1910, p. 24-27. Tegen zijn tegenstanders heeft FUNK nogmaals zijn mening verdedigd in : *Kirchengesch. Abh. u. Unters.* III. Paderborn 1907. Toch wilden enigen zijn stelling niet aanvaarden, onder wie E. WEIGL, o.c. p. 79 („Auf keinen Fall gehören sie Didymus an"). Tegen hen echter heeft onlangs J. LEBON, *Le Pseudo-Basile (Adv. Eun. IV-V) est bien de Didyme d'Alexandrie* ; in : Museon 50 (1937) 61-83 de stelling van FUNK bevestigd. In navolging van BARDY zullen wij dit werk aanduiden als DIDYMUS' *„De dogmatibus et contra Arianos"* (zo ook : B. ALTANER, *Patrologie*². Freiburg i.Br. 1950, p. 240-241).

Ook de pseudo-athanasische *„Dialogi V de S. Trinitate"* en *„Dialogi II contra Macedonianos"* moeten op naam van DIDYMUS geschreven worden. Deze toewijzing is als hypothese het eerst door E. STOLZ, *Didymus, Ambrosius, Hieronymus* ; in : ThQu 87 (1905) 395 naar voren gebracht, maar heeft nauwelijks enige adhaesie gekregen ; zie : G. BARDY, o.c. p. 42 ; E. WEIGL, o.c. p. 102, nt. 1). Kort geleden echter is de didymiaanse afkomst van deze geschriften met uitvoerige argumentatie aangetoond door A. GUNTHÖR, *Die 7 pseudoathanasische Dialoge ein Werk Didymus des Blinden von Alexandrien*. Romae 1941 (Studia Anselmiana 11).

68) „Imperitus sermone est, sed non scientia" schreef reeds HIERONYMUS in zijn voorwoord op de vertaling van DIDYMUS' *„De Spiritu sancto"* (MG 39, 1034).

boren is, is van de Heilige Geest; opdat voortaan zou vaststaan, dat de heiligmakende Geest Medewerker was met de weldoende Schepper, die naar het vlees geboren is...

/En na een nieuwe digressie:/

Wij ontkennen dus niet, dat de Heer is vlees geworden zonder zonde uit de natuur van Adam, d.w.z. uit de Maagd, of uit de onze; wij beamen dit, of liever wij hebben dit bevestigd door te zeggen, dat Hij van de Heilige Geest geboren is. Want, zoals gezegd, vanaf het begin is de Geest van God, die vóór de tijd en vóór de wereld reeds bestond, samengeweest met de Maker van onze natuur..." [69]).

In dit fragment wordt reeds duidelijk, dat de Heilige Geest als een goddelijke persoon, van de „weldoende Schepper" onderscheiden („Medewerker"), de menselijke natuur van Christus mede-geschapen heeft. Waaruit wij echter geenszins mogen besluiten, dat die Heilige Geest „vader" van Christus zou zijn; dit immers zou tegen iedere rechtzinnige traditie ingaan („zoals iedere gelovige zou doen . . .") en valt helemaal niet uit de schrifttuurteksten af te leiden.

Dat de Heilige Geest Schepper is van Christus' mensheid zonder nochtans zijn „vader" te zijn, wordt op gelijke wijze in het volgend fragment nog uitvoeriger uitgelegd :

/Het twistgesprek van de „Rechtzinnige" met *Macedonius* handelt weer over de scheppings-macht van de H. Geest:/

R.: Om echter niet af te dwalen: Hoor, hoe de evangelist zegt, dat de Heilige Geest de tempel, die Christus' lichaam is, geschapen heeft.

M.: Zeg mij: waar?

R.: *De oorsprong van Jezus was als volgt: toen zijn Moeder Maria verloofd was met Jozef, werd zij alvorens met hem samengekomen te zijn, zwanger bevonden van de Heilige Geest* (Mt. 1, 18).

M.: Dus is Jezus de zoon van de Geest.

R.: ,'Η γένεσις' is gezegd, niet ,γέννησις' ; één ν, geen twee.

M.: Maar de engel heeft gezegd: *Want hetgeen uit haar geboren is, is van de Heilige Geest* (Mt. 1, 20).

R.: Eerst luisteren naar de oorsprong van de tempel, dan pas de geboorte...

/En nadat R. dan aangetoond heeft, dat de H. Geest één met Vader en Zoon Schepper is, wordt het gesprek als volgt voortgezet:/

M.: Ook ik zeg, dat degenen die door de Vader geroepen zijn, ook door de Zoon en de Geest zijn geroepen. En die door de Vader geheiligd zijn, zijn ook door de Geest geheiligd; maar scheppen doet de Geest niet.

R.: Bewezen is, dat de Geest geschapen heeft; want *Maria werd zwanger bevonden van de Heilige Geest.*

M.: Er staat niet 'zwanger van de Heilige Geest, die geschapen heeft', maar er is alleen gezegd 'zij werd zwanger bevonden van de Heilige Geest'.

R.: Maar 'van de Heilige Geest', wat anders ziet ge daarin, dan dat Hij geschapen heeft?

M.: Ik zeg, dat de bedeling van de Geest daarin wordt betekend.

R.: Ge wilt dus het lichaam van de Heer geen schepsel noemen?

M.: Ik noem het lichaam wel degelijk schepsel, maar ik noem het geen schepsel van de Geest, maar van Christus.

---

[69]) *De Trin.* 2, 7, 3 — MG 39, 569-576: γένεσιν προανέταξεν τῆς ἐνανθρωπήσεως ὁ εὐαγγελιστὴς, εἶτα γέννησιν· (572); ὡς συνεργὸν ἦν τῷ ἀγαθουργῷ Δημιουργῷ τὸ ἁγιαστικὸν Πνεῦμα... (573); ... τὸν Δεσπότην σεσαρκῶσθαι... βεβαιοῦμεν τοῦτο διὰ τοῦ λέγειν ἐκ Πνεύματος ἁγίου γεγεννῆσθαι (576).

R.: Maar de Schrift zegt: zij werd zwanger bevonden van de Heilige Geest..." [70]).

En hier wordt helaas een al te abrupt einde gemaakt aan dit vermakelijk twistgesprek over ons onderwerp. Gelukkig vult een fragment uit een ander werk de lacune aan:

R.: ... En dat de Heilige Geest kan geschapen hebben, is bewezen uit het lichaam des Heren, waar de engel gesproken heeft: *Wat in haar geboren is, is van de Heilige Geest* (Mt. 1, 20).

M.: Ook de Vader is Heilige Geest, en de Zoon; en wanneer hij zegt: 'is van de Heilige Geest', dan bedoelt hij: 'van de Zoon', en niet 'van de Geest' over Wie het gesprek gaat.

R.: Erken dan de evangelie-tekst, waarin ge de engel tot Maria moet horen zeggen: *De Heilige Geest zal over u komen* (Lk. 1, 35). Welke? Degene over Wie het gesprek gaat, of de Zoon, of nog een andere heilige geest? Want ook de heilige engelen zijn heilige geesten.

M.: 'Heilige Geest' wil zeggen: dezelfde Geest, in Wie wij gedoopt worden.

R.: Uit die Geest dus is volgens het woord van Gabriël het lichaam des Heren geboren. Want niet is de ene over haar gekomen en heeft een andere de genade bewerkt; maar wat in haar geboren is, is van de Heilige Geest, die — dat is nu toch duidelijk — over haar gekomen is.

M.: Maar hoe staat er dan: *De Wijsheid heeft Zichzelf een woning gebouwd* (Prov. 1, 9)?

R.: Dat is juist wat wij zeggen: alles wat werk is van de Vader, is werk van de Zoon, en wat werk van de Zoon is, wordt werk van de Geest genoemd, omdat immers één de kracht is van Vader en Zoon, die in de Heilige Geest werkdadig is..." [71]).

Heeft DIDYMUS zelf getwijfeld aan de kracht van zijn argument uit de Schrift om werkelijk iedere generatieve activiteit van de Heilige Geest op het ontstaan van Christus' mensheid uit te sluiten? Immers, ook al heeft hij tegen zijn tegenstanders terecht Mt. 1, 18 in het geweer gebracht, op de moeilijkheid uit Mt. 1, 20 heeft hij nog steeds geen afdoend antwoord gegeven. Hebben anderen misschien een duidelijker argument gevraagd? Wij weten het niet. Feit is echter, dat onze alexandrijnse theoloog in zijn „*De dogmatibus et contra Arianos*" een ander argument geeft :

---

[70]) *De S. Trin. Dial.* 3, 25 — MG 28, 1241-1244 — DRÄSEKE, p. 335-336 : ἄκουσον τοῦ εὐαγγελίου λέγοντος, ὅτι τὸν ναὸν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔκτισεν. Reeds F. LOOFS, *Zwei Mazedonische Dialoge* ; in : Sitzungsberichte der Kgl. preuss. Akad. d. Wissensch. zu Berlin 1914, p. 548 heeft de merkwaardige overeenkomst van dit fragment met DIDYMUS' *De Trin.* 2, 7, 3 als argument beschouwd voor de didymiaanse afkomst van de *Dialogi de S. Trinitate*. Zo ook A. GUNTHÖR, o.c. p. 52-53. De mening van Dr J. DRÄSEKE, *Apollinarios von Laodicea, sein Leben und seine Schriften*. Leipzig 1892 (Texte u. Unters. . . . VII, 3-4) als zou dit werk door APOLLINARIS geschreven zijn, is volledig verlaten. Wij citeren toch zijn critische uitgave.

[71]) *C. Maced. Dial.* 1, 12-13 — MG 28, 1309-1312 : ὅτι δὲ δύναται κτίσαι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐδείχθη ἐκ τοῦ κυριακοῦ σώματος . . . ἐκ τούτου ἄρα τοῦ πνεύματος τὸ κυριακὸν σῶμα λέγει ὁ Γαβριὴλ γεγεννῆσθαι. Οὐ γὰρ ἄλλο αὐτῇ ἐπῆλθε, καὶ ἄλλο τὴν χάριν εἰργάσατο. Een vergelijking van dit fragment met *De S. Trin. Dial.* 3, 25 kan aan de argumenten van GUNTHÖR voor de didymiaanse afkomst goed worden toegevoegd. Vooral de ongebruikelijke uitdrukking „κτίσαι" om de werking van de H. Geest in de menswording van het Woord aan te duiden lijkt ons een argument om beide dialogen aan dezelfde schrijver toe te schrijven. Voor een vergelijking van dit fragment met *De Trin.* 2, 7, 3 zie : A. GUNTHÖR, o.c. p. 132.

/Op een vreemd mengsel van Lk. 1, 35 en Mt. 1, 20: *De Heilige Geest zal over u komen; daarom is wat geboren wordt uit de Heilige Geest,* geeft hij het volgend commentaar:/ „Hetgeen uit iets is, is óf door schepping óf door geboorte óf van nature daaruit, zoals onze activiteit uit ons is, of zoals de zonnestraling uit de zon is. Als dus het bovenwerelds lichaam van Christus uit de Heilige Geest is, maar niet zijn kind kan zijn, omdat *wat uit het vlees is geboren vlees is en wat uit de Geest is geboren Geest is* (Jo. 3, 6); en wanneer het ook niet uit Hem is als zijn activiteit, omdat in een eenvoudige en onlichamelijke natuur de activiteit met de substantie samenvalt: blijft er dus over, dat het /lichaam van Christus/ uit Hem /de H. Geest/ is als zijn schepsel." [72])

Deze vier parallel lopende passages uit de werken van DIDYMUS geven ons een duidelijk inzicht in zijn stellingname. Dat de Heilige Geest werkzaam is in de tot-stand-koming van de menswording, is aan geen twijfel onderhevig. Er wordt zelfs gesproken van „scheppen" in de strikte zin van het woord : κτίζειν. Hoe de blinde Alexandrijn tot dit ongebruikelijk woordgebruik gekomen is, is ons niet geheel duidelijk. Mogelijk wordt het verklaard door de ijver, waarmee hij iedere verdenking van de kant der tegenstanders, als zou hij aan een „vaderschap" van de Heilige Geest ten opzichte van het mensgeworden Woord geloven, heeft willen uitsluiten. Mogelijk ook heeft DIDYMUS eenvoudig niet de scherpte van zijn voorgangers bezeten om hun subtiele distinctie tussen scheppen in de strikte zin van het woord en het waarlijk goddelijk bewerken van de menswording te kunnen waarderen.

Dat het in onze fragmenten gaat over de derde persoon der Allerheiligste Drieëenheid, is ook al buiten alle twijfel. Ook al kent DIDYMUS het gebruik om met „Heilige Geest" de Zoon zelf aan te duiden naar zijn goddelijke oorsprong en natuur, en veroordeelt hij dit niet [73]), toch houdt hij hier vol, dat het gaat over de derde goddelijke persoon, de Geest „over Wie het gesprek gaat" in het twistgesprek met de Macedonianen.

De steeds herhaalde weigering van DIDYMUS om ook maar de minste generatieve werking of enig „vaderschap" van de Heilige Geest te aanvaarden ten opzichte van het mensgeworden Woord, zelfs naar diens mensheid, vult een lacune in de leer der voorafgaande Vaders gelukkig aan. Juist ook omdat onze trouwe verzamelaar der kerkelijke tradities hier uitdrukkelijk zich beroept op het rechtzinnig geloof. Argument voor zijn standpunt is dan vooral het „geest-zijn" van de Heilige Geest („het lichaam van Chris-

---

[72]) *De dogm. et c. Arian.* — MG 29, 716 — DRÄSEKE, p. 225 : εἰ τοίνυν τὸ ὑπερκόσμον σῶμα Χριστοῦ ἐκ πνεύματος ἐστιν ἁγίου ..., ἐξ αὐτοῦ εἶναι ὡς κτίσμα αὐτοῦ. FUNK vergelijkt deze tekst met *De Trin.* 2, 7, 3 inzake de uitdrukking „vinger Gods", waarmee in beide fragmenten de H. Geest wordt aangeduid (o.c. p. 314 en 317). De energieke afwijzing van ieder „vaderschap" in de H. Geest ten opzichte van Christus' mensheid en vooral de ongebruikelijke uitdrukking „κτίσμα" zijn eveneens nuttige argumenten om de didymiaanse afkomst van onze tekst aan te tonen. Ook hier moge even vermeld, dat de theorie van DRÄSEKE, die ook dit werk aan APOLLINARIS toeschrijft (o.c.), door niemand meer gehouden wordt.

[73]) Ook elders in zijn werk laat DIDYMUS dit woordgebruik toe : *De Sp. so.* 54 — MG 39, 1079, waar hij BASILIUS, *Adv. Eun.* 3, 3 (MG 29, 661) letterlijk overschrijft ; *De S. Trin. Dial.* 4, 6 — MG 28, 1260.

tus . . . kan niet zijn kind zijn, omdat wat uit het vlees is geboren vlees is en wat uit de Geest is geboren Geest is" *De dogm. et c. Arian.*).

Uit onze fragmenten blijkt tevens, dat DIDYMUS overtuigd is, dat zijn leer in de woorden van de evangelisten reeds vervat is. Hoe hij echter Lk. 1, 35 heeft geïnterpreteerd, wordt niet geheel duidelijk, omdat hij tegen zijn tegenstanders vooral de teksten uit Mattheus in het geweer brengt. Het feit echter, dat hij in *De Trin.* 2, 7, 3 over de Heilige Geest spreekt als van „Medewerker met de weldoende Schepper die naar het vlees geboren is", en bovendien het weglaten van het tweede deel van Lk. 1, 35, wanneer hij deze tekst aanhaalt als argument voor het goddelijk werken van de Heilige Geest in de menswording (*C. Maced. Dial.* 1, 13) [74]), kan ons veilig doen besluiten, dat DIDYMUS niet van de gangbare interpretatie is afgeweken [75]).

Ook elders in zijn werken is sprake van een medewerken van de Heilige Geest met de andere goddelijke personen in het tot-stand-brengen van de menswording :

„En wanneer gezegd wordt, dat het *kind uit de Heilige Geest geboren is* (Mt. 1, 20), dan zijn wij toch van mening, dat de Geest niet buiten de Logos om is opgetreden in de vorming van het kind, juist omdat Joannes zegt: *Het Woord is vlees geworden* (Jo. 1, 14) en /aldus/ de vleeswording aan de Logos toeschrijft." [76])

„Nec mirum si Dominici tandem corporis Spiritus sanctus conditor sit, cum Patri

---

[74]) Een dergelijke weglating ook in *De Trin.* 2, 14 — MG 39, 705, waar DIDYMUS het argument van ATHANASIUS voor de godheid van de H. Geest uit het feit dat de engel Gabriel de H. Geest dient, weergeeft (cf. *Ep. I ad Ser.* 11 — MG 26, 557).

[75]) Twee plaatsen echter vallen merkwaardig uit de toon : *De Trin.* 2, 14 — MG 39, 705, waar tegen iedere traditie in Prov. 1, 9 wordt verklaard als over de H. Geest handelend ; en dan vooral *De Sp.so.* 31 — MG 39, 1062 : „Aequalem vero Spiritui virtutem non possumus aliam praeter Christum Dominum nostrum interpretari. Ipse enim discipulis ait : *Accipietis enim virtutem Spiritus sancti venientem super vos* (Act. 1, 8). Et ad Mariam angelus *Spiritus* inquit *sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi* (Lc. 1, 35). Creatrix igitur virtus Altissimi, Spiritu sancto superveniente in Virginem Mariam, Christi corpus fabricavit : quo ille usus templo, sine viri natus est semine." Onduidelijk is, wat in deze tekst met „creatrix virtus Altissimi" bedoeld is. Is het de „virtus Spiritus sancti", waarover in Act. 1, 8 wordt gesproken ? Of is het volgens de traditionele interpretatie het Woord zelf ? In het laatste geval moet men dan het begin van dit fragment als volgt lezen : „Aequalem vero Spiritui virtutem aliam / esse / praeter Christum Dominum nostrum interpretari non possumus" ; maar dan wordt het aanhalen van Act. 1, 8 niet erg begrijpelijk (het is bovendien interessant op te merken, dat in dit citaat de tekst is „aangepast" : de vulgaat leest „supervenien*tis*" en niet „venien*tem*", hetgeen een aanmerkelijk verschil in betekenis geeft). Het lijkt mij niet onwaarschijnlijk, dat DIDYMUS zelf met „creatrix virtus Altissimi" de H. Geest bedoeld heeft. Misschien heeft hij reeds de nieuwere exegese gekend, die ook het tweede lid van Lk. 1, 35 als van de derde goddelijke persoon gezegd verklaart ; hetgeen mogelijk kan bewezen worden uit het feit, dat ook AMBROSIUS, die van DIDYMUS sterk afhankelijk is, deze interpretatie kent en gebruikt (b.v. *Expos. in Lc.* 7, 19 — ML 15, 1704 (1792) — CSEL 32, 298). HIERONYMUS echter, die zelf zich nog houdt aan de traditionele uitleg en Lk. 1, 35 b als handelend over het Woord verklaart, heeft waarschijnlijk in zijn vertaling van DIDYMUS' *De Sp.so.* de tekst van de Alexandrijn aan zijn eigen interpretatie aangepast. Vandaar de onduidelijkheid.

[76]) *De dogm. et c. Arian.* — MG 29, 745 — DRÄSEKE p. 240 : οὐ χωρὶς τοῦ λογοῦ πνεῦμα παραγεγονὸς εἰς τὴν τοῦ βρέφους ὑπόστασιν . . .

Filioque sociatus, eadem potestate creaverit omnia quae Pater creavit et Filius." [77])

„Immers ook de Vader heeft, zo wordt gezegd, het lichaam des Heren gemaakt; want er staat geschreven: *Vóór Ik U in de schoot gevormd had, heb Ik U gekend; en vóór Gij uit Uw Moeder gekomen waart, heb Ik U geheiligd* (Jer. 1, 5). En dat ditzelfde lichaam door de Wijsheid is opgebouwd, zegt Salomon; want hij zegt: *De Wijsheid heeft Zichzelf een woning gebouwd* (Prov. 1, 9). En het evangelie zegt, dat het *van de Heilige Geest* is..." [78])

„Want door het komen van de Heilige Geest over de Maagd en door de kracht van de Allerhoogste, is deze heilige Vrucht ontstaan..." [79])

Al deze fragmenten geven de gangbare leer getrouw weer.

Moeilijker is uit te maken, tot waar volgens DIDYMUS het werken van de Geest reikt. Gewoonlijk wordt er gesproken van een „maken", „scheppen", „vormen" van „het lichaam des Heren". Wij vinden echter ook formuleringen, die meer doen vermoeden: „Uit die Geest dus is volgens het woord van Gabriel het lichaam des Heren geboren. Want niet is de ene over haar gekomen en heeft een ander de genade bewerkt..." (*C. Maced. Dial.* 1, 12-13). Wij zouden hier graag een gelijkstellen lezen van het „over haar komen" als Schepper van Christus' mensheid en het „genade bewerken" door een en dezelfde Heilige Geest, de genade namelijk, die deze mensheid te beurt valt door haar hypostatische vereniging met het Woord. Zeker is deze interpretatie echter niet, omdat even tevoren door „MACEDONIUS" gesproken wordt van „dezelfde Geest, in Wie wij gedoopt worden". Het is niet uitgesloten, dat met „genade" onze begenadiging bedoeld is. Toch wordt onze poging weer versterkt door hetgeen onmiddellijk volgt: „maar wat in haar geboren is, is van de Heilige Geest, die — dat is nu toch duidelijk — over haar gekomen is"; niet uitgesloten is, dat „de genade bewerken" parallel geplaatst wordt aan „wat in haar geboren is".

Een ander fragment spreekt van „het bovenwerelds lichaam van Christus uit de Heilige Geest" *(De dogm. et c. Arian.)*. In *Trin.* 2, 7. 3 wordt aan de Heilige Geest „de oorsprong der menswording" toegeschreven, waarvan op het eind van de passage gezegd wordt: „dat de Heer is vleesgeworden... hebben wij bevestigd door te zeggen, dat Hij van de Heilige Geest geboren is"; eveneens wordt van de „heiligmakende Geest" gezegd, dat Hij „medewerker was met de weldoende Schepper, die naar het vlees geboren is".

Het komt ons voor, dat in de laatste fragmenten wel degelijk meer dan alleen de schepping van Christus' mensheid wordt toegeschreven. Als gezegd wordt, dat de Heilige Geest „het lichaam des Heren geschapen heeft" of dat „de Heer geboren is van de Heilige Geest", is er sprake van de „heiligmakende Geest", die „de genade bewerkt". De formulering is zeker niet al te duidelijk; maar wat anders heeft DIDYMUS willen aanduiden dan een zekere vereenzelviging van de schepping van Christus' lichaam met het bewerken van de hypostatische vereniging daarvan met het Woord?

---

[77]) *De Sp.so.* 32 — MG 39, 1062.

[78]) *De S. Trin. dial.* 3, 28 — MG 28, 1245 — DRÄSEKE p. 339.

[79]) *Expos. in Ps.* 79, 18 — MG 39, 1477: ἐπελθόντος γὰρ πνεύματος ἁγίου τῇ παρθένῳ, καὶ τῆς τοῦ ὑψίστου δυνάμεως, ὁ ἅγιος οὗτος τόκος ὑπέστη...

Daarom is dit „lichaam des Heren uit de Heilige Geest" „bovenwerelds". Zo lijkt ons ook bij DIDYMUS het werken van de Heilige Geest te reiken tot een bewerken van de „gratia unionis" — als wij deze scholastieke formulering hier mogen gebruiken [80]).

Gregorius van Nyssa

Van de grote Cappadociërs zal alleen de heilige GREGORIUS VAN NYSSA ons uitvoeriger bezig houden. De andere immers hebben ons al heel weinig mee te delen inzake het onderwerp, dat onze belangstelling vraagt. Zo noemt BASILIUS in zijn eerste grote werk, *„Adversus Eunomium"*, waarvan toch het gehele derde boek uitdrukkelijk geschreven is om de godheid van de Heilige Geest te verdedigen, geen enkele maal de goddelijke werkzaamheid van diezelfde Heilige Geest in de menswording. In zijn andere dogmatisch tractaat tegen de Pneumatomachen, *„Liber de Spiritu sancto ad sanctum Iconii Episcopum"*, wordt deze werkzaamheid slechts zeer spaarzaam vermeld en dan nog met een merkwaardige typering, die we bij al de Cappadociërs terugvinden:

> „Christus' komst, en de Geest gaat /Hem/ vooruit. De verschijning in het vlees, en de Geest is onafscheidelijk. Wonderen en gaven der genezing, door de Heilige Geest..." [81])

Aan de Heilige Geest wordt uitdrukkelijk slechts een voorbereidende werkzaamheid toegeschreven. De traditionele leer vinden wij ook in dit werk nergens terug. Toch heeft BASILIUS die gekend, maar wij ontmoeten haar slechts in één van zijn preken:

> „Daarom kwam God in het vlees, omdat dit vervloekte vlees moest geheiligd worden, dit verzwakte vlees gesterkt, dit van God vervreemde vlees weer met Hem eigen gemaakt, dit uit het paradijs gejaagde weer naar de hemel teruggevoerd. En welke was de werkplaats van deze genade-bedeling? Het lichaam der heilige Maagd. Welke de bewerkers van de geboorte? De Heilige Geest en de overschaduwende kracht van de Allerhoogste..."

Daarna haalt BASILIUS Mt. 1, 18 aan en legt hij deze tekst uit. In welke uitleg hij weer over de Heilige Geest spreekt en over de Kracht van de Allerhoogste als bewerkers van het Goddragend vlees:

> „.... het moment, waarop de Heilige Geest en de kracht van de Allerhoogste dit God-dragend vlees moesten vormen." [82])

---

[80]) Misschien mogen wij de woorden van Jeremias, waarmee DIDYMUS in *De S. Trin. Dial.* 3, 28 de werking van God de Vader in het tot-stand-brengen van de menswording aanduidt, in dezelfde zin uitleggen: „Immers ook de Vader heeft, zo wordt gezegd, het lichaam des Heren gemaakt; want er staat geschreven: *Vóór Ik U in de schoot gevormd had, heb Ik U gekend; en vóór Gij uit uw Moeder gekomen waart, heb Ik U geheiligd* (Jer. 1, 5)..." Ook hier is een vereenzelviging van „maken" en „heiligen" niet uitgesloten. Hetgeen onze interpretatie inzake het werken van de H. Geest zou bevestigen.

[81]) *De Sp.so.* 19, 49 — MG 32, 157 — *Basile de Césarée, Traité du saint Esprit; Texte grec, introduction, traduction et notes de* B. PRUCHE O.P. Paris 1946 (Sources Chrét. 17), p. 201: καὶ τὸ Πνεῦμα προτρέχει. De tekst is kennelijk een samenvatting van een voorafgaande passage: *De Sp.so.* 16, 39 — MG 32, 140 — PRUCHE, p. 180.

[82]) *Hom. in sanctam Christi generationem* 3 — MG 31, 1464: καὶ τί τὸ ἐργαστήριον τῆς οἰκονομίας ταύτης; Παρθένου ἁγίας σῶμα. Τίνες δὲ ἀρχαὶ τῆς γεννήσεως;

Tenzij men BASILIUS van nestorianisme wil beschuldigen, moet dit „God-dragend vlees" de mensheid van het Woord met de godheid hypostatisch verenigd betekenen. Dit „God-dragend vlees" nu wordt uitdrukkelijk het werk van de Heilige Geest genoemd. Nog verscheidene malen komt BASILIUS in dezelfde preek op dit gegeven terug:

> „*Voor zij samen kwamen, werd zij zwanger bevonden van de Heilige Geest* (Mt. 1, 18). Beide vond Jozef: de zwangerschap en haar oorzaak, 'van de Heilige Geest' namelijk... En daaruit wordt duidelijk, dat de vorming van het vlees bij de Heer niet volgens het natuurlijk verloop is tot stand gekomen... Het vlees immers, dat uit heiligheid is samengesteld, was waardig met de godheid van de Eengeborene verenigd te zijn."
>
> „..., nadat /Maria/aan de door de Heilige Geest volbrachte geboorte des Heren maagdelijk had meegewerkt..." [83])

Uit dit laatste fragment onthouden wij de uitdrukking „τελεσθείσῃ", waarmee BASILIUS de activiteit van de Heilige Geest binnen het werken van de gehele Drieëenheid graag appropriatief aanduidt.

BASILIUS' boezemvriend, de heilige GREGORIUS VAN NAZIANZE spreekt nergens van een bewerken der menswording door de Heilige Geest, noch in zijn Homilieën, waarvan de beroemde „*Oratio theologica V*" toch een schitterende verdediging van de godheid van de Heilige Geest is, noch ook in zijn brieven, waarvan de „*Epistulae ad Cledonium*" een knappe verdediging van de werkelijke menswording van het Woord tegen de dwaalleer van APOLLINARIS bevatten. GREGORIUS kent aan de Heilige Geest uitsluitend een voorbereidende activiteit toe, waarin de Heilige Maagd Maria naar ziel en lichaam gezuiverd wordt om de Zoon Gods in haar schoot te ontvangen. Het bewerken van de menswording zelf ziet hij alleen als het werk van de Zoon [84]). Zijdelings is voor ons onderwerp toch wel belangrijk de zorg, waarmee hij het woord „κτίζειν" vermijdt als een ongelukkige uitdrukking om het waarlijk goddelijk bewerken van de menswording aan te duiden [85]).

Verreweg de belangrijkste van de Cappadociërs echter, althans voor

---

Πνεῦμα ἅγιον καὶ δύναμις Ὑψίστου ἐπισκιάζουσα... ἔδει τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ τὴν δύναμιν Ὑψίστου τὴν θεοφόρον ἐκείνην συστήσασθαι σάρκα. „ἀρχαὶ" betekent letterlijk: „bewerkende oorzaken". N.B. deze Homilie is door J. GARNIER en P. MARAN, wier uitgave van BASILIUS' werken in MG is overgenomen, als niet-authentiek beschouwd. Later echter is de basiliaanse afkomst met goede argumenten bewezen: O. BARDENHEWER, *Geschichte*... III, 152 („mit unleugbarem Erfolg als basilianisch verteidigt"); J. TIXERONT, *Précis de Patrologie*[8]. Paris 1927, p. 225 („peut-être"); B. ALTANER, *Patrologie*[2]. Freiburg i.Br. 1950, p. 251.

[83]) Successievelijk: *Hom. in s. Xi. gen.* 4 — MG 31, 1464-1465: καὶ τὴν αἰτίαν, ὅτι ἐκ Πνεύματος ἁγίου; en: *Hom. in s. Xi. gen.* 5 — MG 31, 1468: ... τῇ γεννήσει τοῦ Κυρίου τῇ ἐπιτελεσθείσῃ διὰ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου ...

[84]) B.v. *Or.* 38, 13 — MG 36, 325 = *Or.* 45, 9 — MG 36, 633; *Poema de Incarnatione* 53-54 — MG 37, 469. Cf. *Or.* 31 (*Theol. V*), 29 — MG 36, 165; *Poema de Testamentis et de Adventu Christi* 67-69 — MG 37, 462; *Poema ad Nemesium* 180-182 — MG 37, 1565. In *Epist. I ad Cledonium* — MG 37, 177 wordt de H. Geest zelfs niet genoemd.

[85]) GREGORIUS gebruikt uitdrukkingen als: „πήγνυμι" (*Poema de Test.; Poema de Incarn.; Poema ad Nemes.*); „συμπήγνυμι" (*Poema ad Nemes.*); „διαπλάττω" (*Ep. I ad Cled.*).

ons onderzoek, is de heilige GREGORIUS VAN NYSSA, jongere broer en wat de theologie betreft vurige leerling van BASILIUS. Hij mist zeer zeker het bestuurstalent van zijn broer; hij heeft niets van de stijl van een GREGORIUS VAN NAZIANZE — wat schrijft de Bisschop van Nyssa stroef en zwaar! —; als speculatief theoloog echter overtreft hij hen beiden. Voor ons onderzoek is hij vooral van grote waarde door zijn strijdschrift tegen de dwalingen van APOLLINARIS, zijn *„Antirrheticus adversus Apollinarem"*, op het eind van zijn leven geschreven. Daarin geeft hij een nauwkeurige uiteenzetting van de foutieve stellingen van zijn tegenstander, waarvan hij die over „het hemels vlees van Christus" blijkbaar de meest verderfelijke acht, omdat hij aan de bestrijding van deze ketterij verreweg het grootste deel van zijn verweerschrift wijdt. Volgens APOLLINARIS bestond in het Woord van alle eeuwigheid af een kiem of beginsel van mensheid, een hemels vlees, dat door de Heilige Maagd is heengegaan als door een kanaal, zonder dat deze werkelijk Moeder Gods is geweest [86]). Tegenover deze opvatting, waarin een dwaling van de valentiniaanse gnosis weer volop ten leven was gekomen, stelt GREGORIUS de leer van het evangelie over de werkelijke menswording, vooral de tekst Lk. 1, 35. Zodoende spreekt hij herhaaldelijk over ons onderwerp.

De *„Antirrheticus"* doornemend treft ons allereerst het herhaaldelijk vermelden van Lk. 1, 35. Reeds in het allereerste begin handelend over de titel van een van APOLLINARIS' geschriften spreekt GREGORIUS als volgt :

> *„Uiteenzetting,* zegt hij, *over de goddelijke vleeswording naar de gelijkenis van een mens.* Nogmaals, wat betekent dat *'naar de gelijkenis van een mens'?*... En waar blijft het mysterie van de Maagd? Want niet naar de gelijkenis van een mens wordt de Heer vlees, zoals onze auteur beweert, maar door de goddelijke kracht en door de Heilige Geest, zoals het evangelie zegt." [87])

Tegen APOLLINARIS' dwaling, dat het Woord geen volledige mensheid heeft aangenomen, maar dat de godheid de plaats van de ziel innam, stelt GREGORIUS :

> „Niet derhalve zonder geest, noch zonder verstand, noch ook zonder hart /is Hij, die bestaat/ door de overschaduwing van de Kracht van de Allerhoogste en het komen van de Heilige Geest."

Tegen de „hemelse mens":

> „Nogmaals zeg ik, dat hij Maria is vergeten, aan wie Gabriël de blijde boodschap brengt, over wie — naar wij geloven — de Heilige Geest is gekomen, die de Kracht van de Allerhoogste overschaduwt... Zodat hetgeen /uit haar/ geboren is, mens is; alleen de kracht tot de geboorte is niet uit mensen, maar van de Heilige Geest en de Kracht van de Allerhoogste."

Daarna nog:

> „... de nederdaling van de Heilige Geest en de verschijning van de Kracht van de Allerhoogste." [88])

---

[86]) Over APOLLINARIS' leer inzake het „hemels vlees van Christus" ook : E. WEIGL, o.c. p. 8-13 (over de *„Antirrheticus"* van GREGORIUS handelt deze auteur op p. 67-68).

[87]) *Antirrh.* 3 — MG 45, 1128 : ἀλλὰ θείᾳ δυνάμει, καὶ Πνεύματι ἁγίῳ.

[88]) Successievelijk : *Antirrh.* 27 — MG 45, 1181; *Antirrh.* 37 — MG 45, 1208 : διὰ

Reeds in dit laatste citaat valt de accuratesse op, waarmee GREGORIUS onderscheid maakt tussen het ingrijpen van de Heilige Geest en de komst van de Zoon zelf in de menswording.

Deze fragmenten echter zijn weinig meer dan duidelijke zinspelingen op de tekst van Lukas. Elders echter in de „*Antirrheticus*" wordt daaraan een theologische uitleg verbonden:

> „*Die vlees geworden is,* zegt weer het woord van het Concilie /van Nicaea/, en het zegt dit ook op schone wijze; want hoe zou het juister de geboorte uit een vrouw hebben kunnen weergeven? Immers, niet als God is Hij naar Zichzelf uit een vrouw geboren. Want Hij die vóór de schepping was, ontvangt het in-het-vlees-geboren-zijn, niet het zijn zelf; maar door de Heilige Geest heeft Hij de weg bereid tot de intocht van zijn eigen kracht en in geen enkel opzicht had Hij een stoffelijke oorzaak nodig om zijn eigen woning te construeren, volgens het woord der Wijsheid: *Zichzelf heeft Hij een woning gebouwd* (Prov. 1, 9)." [89])

In dit fragment is weer sprake van een voorbereidende activiteit van de Heilige Geest, maar toch met dit onderscheid ten opzichte van BASILIUS en GREGORIUS VAN NAZIANZE, dat hier dit voorbereidend werk door de Zoon Gods zelf verricht wordt „door de Heilige Geest". Betoogd wordt immers, dat het Woord als God reeds bestond en werkzaam was vóór zijn geboorte uit de Maagd, zodat er geen enkel bezwaar bestaat om aan te nemen, dat Hij werkelijk geboren is, zij het alleen naar het vlees. Reeds in een voorafgaande passage echter heeft GREGORIUS meer gezegd over de medewerking van de Heilige Geest in het mysterie der menswording:

> „... want het goddelijke /in Christus/ is niet aards, noch ook is het menselijke /in Hem/ hemels, zoals hij /*Apollinaris*/ meent; maar van boven is de Kracht van de Allerhoogste, door de Heilige Geest in de menselijke natuur als overschaduwing gekomen, dit is: Hij heeft de gestalte daarvan aangenomen; uit de vlekkeloze Maagd daarentegen is het vlees gevormd; en aldus is hetgeen uit haar geboren is, Zoon van de Allerhoogste genoemd; daarin is het op gelijk niveau verkeren met de Allerhoogste aan de goddelijke Kracht toe te schrijven, de menselijke verwantschap echter aan het vlees." [90])

Zeker, hier is nog niet de helderheid der scholastieke begrippen; maar de zaak zelf is duidelijk: hoewel op waarlijk goddelijke wijze tot stand gekomen is de menswording van de Zoon uit de Maagd werkelijk. En in dit goddelijk

---

Πνεύματος ἁγίου καὶ ...; *Antirrh.* 43 — MG 45, 1225: ἡ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐπέλευσις, καὶ ἡ τῆς τοῦ Ὑψίστου δυνάμεως παρουσία.

89) *Antirrh.* 9 — MG 45, 1141: τῷ ἁγίῳ Πνεύματι προοδοποιήσας τὴν τῆς ἰδίας δυνάμεως εἴσοδον. De tekst is enigszins onzeker. De latijnse vertaling heeft: „esse non recepit *per* carnis nativitatem". In een noot wordt daarom een soortgelijke verandering in de griekse tekst voorgesteld. Wij hebben echter de tekst gelaten, zoals zij was; de zin komt op hetzelfde neer: „/ Hij / ontvangt het in-het-vlees-geboren-zijn, niet het zijn zelf..."

90) *Antirrh.* 6 — MG 45, 1136: ἀλλ' ἄνωθεν μὲν ἡ τοῦ Ὑψίστου δύναμις διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐν τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει ἐνεσκιάσθη, τουτέστιν ἐνεμορφώθη. De latijnse vertaling vertaalt dit „ἐνεμορφώθη": „in ea efformata fuit". Deze vertaling echter lijkt ons in de contekst dubbelzinnig. Immers, „virtus Altissimi ... in humana natura efformata" zou geïnterpreteerd kunnen worden als „divinitas terrena", een apollinarische formulering, die GREGORIUS juist hevig bestrijdt. Daarom hebben wij het geprobeerd met: „heeft de gestalte daarvan aangenomen"; of: „is in de gestalte daarvan ingegaan".

bewerken van de werkelijke menswording heeft de Heilige Geest zijn plaats naast en met de Kracht van de Allerhoogste, die immers „door de Heilige Geest de gestalte der menselijke natuur heeft aangenomen". Het gaat hier duidelijk over een bewerken van de menswording zelf. Ook elders heeft GREGORIUS over dit werken van de Heilige Geest gesproken:

> „Zo heeft in de Maagd de Kracht van de Allerhoogste, door de levendmakende Geest op onstoffelijke wijze in het vlekkeloos lichaam ingeplant, de onbedorvenheid der Maagd tot stof van het vlees gemaakt en de gemeenschappelijke bijdrage uit het maagdelijk lichaam tot hetgeen aldus gevormd is, in Zich opgenomen; en zo is de nieuwe mens — waarachtig mens — geschapen..." [91])

Laten wij niet teveel, maar evenmin te weinig uit deze tekst lezen. Het „vlekkeloos lichaam", waarin de Kracht van de Allerhoogste „door de levendmakende Geest is ingeplant", is klaarblijkelijk het lichaam van de Maagd Maria. De mensheid van de Zoon immers wordt steeds aangeduid met „vlees", terwijl ook even verder in de tekst over het „maagdelijk lichaam" wordt gesproken. Niettemin gaat het over een „inplanten van de Kracht van de Allerhoogste", en wordt aan de Heilige Geest dus meer toegedacht dan alleen het vormen van het „vlees", „de gemeenschappelijke bijdrage uit het maagdelijk lichaam". De tekst is echter niet duidelijk genoeg om zonder meer te kunnen besluiten tot een bewerken van de hypostatische vereniging door de Heilige Geest.

Volkomen duidelijk echter is GREGORIUS op dit punt in een van zijn brieven [92]):

> „Tegelijk is de Geest over de Maagd gekomen en heeft de Kracht van de Allerhoogste haar overschaduwd, en de door deze oorzaak gevormde woning is in geen enkel opzicht door de menselijke vuilheid bedorven, maar als in een schone compositie was zij, ofschoon mens, niettemin geest en genade en kracht, in de overvloed van de goddelijke kracht, die in de natuur van onze eigenheid naar buiten straalde...
>
> Zo ook stellen wij inzake de oorzaak vast, dat de Kracht van de Allerhoogste, door de nederdaling van de Heilige Geest met onze volledige natuur samengesmolten, én in onze „psyche" wordt (zoals /de mens/ van nature in de „psyche" ontstaat), én met het lichaam samensmelt, zodat zodoende de verlossing in alle opzichten een feit werd." [93])

---

[91]) *Antirrh.* 54 — MG 45, 1256: οὕτως ἐπὶ τῆς παρθενίας ἡ τοῦ Ὑψίστου δύναμις, διὰ τοῦ ζωοποιοῦντος Πνεῦματος ἀϋλως τῷ ἀμιάντῳ σώματι ἐμφυεῖσα καὶ ὕλην τῆς σαρκὸς τὴν ἀφθορίαν τῆς Παρθένου ποιησαμένη, τὴν ἐκ τοῦ παρθενικοῦ σώματος πρὸς τὸ πλασσόμενον συνεισφορὰν παρεδέξατο... Wij zouden nog aandacht willen vragen voor de praepositie „διά", die in onze fragmenten herhaaldelijk gebruikt wordt. „διὰ τοῦ Πνεύματος" duidt zeer zeker veel meer aan dan een louter bemiddelende activiteit; het gaat hier integendeel over een werkoorzakelijkheid in de strikte zin. In dezelfde zin wordt de praepositie „διά" ook door BASILIUS gebruikt (b.v. *De Sp.so.* 16, 39; *Hom. in s. Christi generationem* 5; vooral in de laatste tekst blijkt uit de contekst, dat wel degelijk een werkoorzakelijkheid in strikte zin bedoeld is). Wij kunnen trouwens nog verder teruggaan voor deze betekenis van onze praepositie: Jo. 1, 3!

[92]) „Ad vere ornatissimas et religiosissimas sorores Eustathiam et Ambrosiam, necnon ornatissimam et honestissimam filiam Basilissam"! In deze brief gaat hij in op klachten inzake onenigheden in de kerk van Jerusalem en geeft hij een uiteenzetting over de menswording van de Heer.

[93]) *Epist.* 3 — MG 46, 1021 — *Gregorii Nysseni opera. Vol. VIII, fasc. II: Gregorii Nysseni Epistulae*; ed. Georgius PASQUALI. Berolini 1925, p. 23-24: ἅμα τε ἐπῆλθε τὸ

In deze passage eindelijk lezen wij duidelijk, wat wij reeds vaak als vermoeden hebben uitgesproken: de activiteit van de Heilige Geest reikt tot een bewerken van de hypostatische vereniging zelf. „Door de neerdaling van de Heilige Geest" immers „is de kracht van de Allerhoogste met onze volledige natuur samengesmolten"; dit wordt „inzake de oorzaak" van de menswording geconstateerd. Door dit goddelijk werken is ook de aardse „woning" van het Woord, „ofschoon mens, niettemin geest en genade en kracht, in de overvloed van de goddelijke kracht, die in de natuur van onze eigenheid naar buiten straalde". Het is de verschijning van het Woord Gods in het vlees, die door de Heilige Geest mede veroorzaakt is.

Niet ten onrechte hebben wij gezegd, dat GREGORIUS VAN NYSSA voor ons onderzoek van veel belang was. Alles wat wij bij zijn voorgangers nog meer of minder vaag reeds gevonden hebben, wordt in het werk van de Bisschop van Nyssa nu duidelijk en beslist uiteengezet. En zo is de weg bereid tot de werkelijk prachtige synthese, die CYRILLUS VAN ALEXANDRIË straks zal opbouwen. Alvorens echter zijn leer weer te geven, moeten wij nog even luisteren naar enige Vaders uit de 4e eeuw, die wel niets aan de uiteenzetting van GREGORIUS zullen toevoegen, maar die toch zoveel invloed op hun tijd hebben uitgeoefend, dat wij hun gedachtengang niet zonder meer mogen negeren.

Maastricht S. TROOSTER, S.J.

SOMMAIRE

Dans cette étude on essaye de dire ce que les premiers Pères grecs pensent du rôle du Saint-Esprit dans l'incarnation du Fils de Dieu. Après un début hésitant, la théologie grecque indique l'Esprit-Saint comme l'auteur de l'incarnation selon une opération proprement divine, mais désormais manifestement distincte de l'opération divine du Père et du Fils dans la même incarnation du Fils de Dieu. Le résultat de l'opération du Saint-Esprit n'est pas seulement la formation du corps du Christ, mais l'union hypostatique même.

Πνεῦμα τῇ Παρθένῳ καὶ ἡ τοῦ Ὑψίστου ἐπεσκίασε δύναμις, τὸ διὰ τῆς τοσαύτης ἀφορμῆς πηγνύμενον σκήνωμα οὐδὲν τῆς ἀνθρωπίνης σαπρίας συνεπεσπάσατο... ... ὅτι ὅλῃ τῇ φύσει ἡμῶν ἡ τοῦ Ὑψίστου δύναμις διὰ τῆς ἐπελεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐγκραθεῖσα, ...

SYMBOLISCH TEKENGEBRUIK

Bijdrage tot de Sacramenten-Theologie

De sacramenten zijn werkzame tekenen van genade, tekenen waardoor de deelname aan Christus' heilswerk betekend en bewerkt wordt. In de moderne theologie worden zij met voorliefde „symbolen" genoemd. Doch in welke zin?

Veelal geeft men geen nadere verklaring van het woord symbool. Toch zou dit noodzakelijk zijn, omdat het woord ook in onze tijd op vele wijzen wordt gebruikt. In de wiskunde worden bij voorkeur de meest arbitraire tekens symbolen genoemd. Daarentegen duidt deze naam in de dieptepsychologie tekens aan, die een soort oer-verwantschap hebben met een betekende idee of waarde. Ook in de theologie wordt de naam soms bij voorkeur gereserveerd voor louter conventionele tekens, waarvan de tekenwaarde enkel op de menselijke afspraak of conventie berust; terwijl anderen het woord juist bewaren voor tekens, die een zekere analogie hebben met het betekende. [1])

Het schijnt dus, dat MASURE wel gelijk heeft, als hij zegt, dat ieder teken van een meer geheimzinnige aard — waarin die geheimzinnigheid ook gelegen mag zijn —, in het moderne spraakgebruik „symbool" wordt genoemd. [2])

Nu vertonen de sacramenten een merkwaardige, op het eerste gezicht zelfs bevreemdende karaktertrek, waardoor zij verwantschap tonen met een bepaalde categorie van tekens, die bij verschillende hedendaagse denkers „symbolen" worden genoemd. Het zal dus de voorkeur verdienen, juist deze karakteristiek te bestempelen als het „symbolische" in de sacramenten.

De sacramenten betekenen begenadiging en deelname aan Christus' Offer. Maar terwijl verwacht kon worden, dat een teken het betekende zo scherp en helder mogelijk zou uitbeelden, blijkt de sacramenten-liturgie eerder tot het tegendeel geneigd: zij bewaart een grote afstand van de betekende zaak. Vooral bij de sacramenten, waarvan de liturgie nog het meest ongerept uit de christelijke oudheid stamt, Doopsel en Eucharistie, blijkt dit het geval. In de Middeleeuwen heeft blijkbaar een enigszins rationalizerende neiging in de overige sacramenten gewerkt en formules ingevoerd als „Ego te absolvo", „Accipe potestatem" met de overreiking van de attributen der

---

[1]) A. BOUESSÉ O.P., *De la nature des sacrements chrétiens*, in : *L'Année théologique* 8 (1947) p. 43 : „un objet sensible considéré comme signe d'une chose qui ne tombe pas sous les sens, en vertu d'une analogie dont l'imagination a été frappée." In dezelfde zin : P. GODET, in : *Signe et Symbole* (*Etre et Penser* XIII), 1946, p. 120 s.

[2]) E. MASURE, *Le Signe*, 1953, p. 18.

betreffende wijding, enz. Maar in de beide genoemde sacramenten, waarvan het ritueel ouder is dan de Middeleeuwen, kan dit feit worden geobserveerd.

Het doopsel betekent sterven en verrijzen met Christus, het betekent reiniging van zonden en wedergeboorte. Maar nooit heeft men gestreefd naar een realistische nabootsing van dood en verrijzenis, doch men is tevreden geweest met een nabootsing in verre analogie. Ook zondenvergeving en wedergeboorte worden niet zeer uitdrukkelijk betekend, maar op vele wijzen aangeduid.

Iets dergelijks zien wij in de Eucharistie. Ook daar geen realistische nabootsing van het Offer van Christus. Brood en wijn symbolizeren er het Lichaam en Bloed van Christus (en zijn het, maar nu spreken wij slechts over het teken als zodanig), maar men streeft volstrekt niet naar een realistische voorstelling: het brood bewaart de ronde oervorm van brood: er blijkt volstrekt geen voorkeur voor rode wijn.

JUNGMANN heeft geschreven: „Il n'est pas nécessaire que l'image extérieure exprime toute la réalité cachée" [3]). Doch men schijnt verder te moeten gaan: *het is noodzakelijk, dat het uiterlijke beeld niet geheel de verborgen werkelijkheid uitbeeldt.*

Om deze eigenaardigheid van het tekengebruik in de sacramenten te verstaan, moet iets worden gezegd over het gebruik van tekens in het algemeen.

AUGUSTINUS' omschrijving van het teken is bekend: „Res praeter speciem quam ingerit sensibus aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire." [4]) Met twee kleine, doch niet onbelangrijke wijzigingen neemt THOMAS deze definitie over: hij vervangt *cogitationem* door *cognitionem*, en laat ook ruimte voor niet-zintuigelijke tekens.[5]) Doch wij behoeven slechts de tekens in de oorspronkelijke betekenis te bezien: de zintuigelijke tekens.

Het eigenaardige nu van het teken-gebruik is, dat de waarnemer in èènzelfde daad teken en betekende ontmoet: teken is immers niet anders als verwijzend. „Motus qui est in imaginem, inquantum est imago, est unus et idem cum illo qui est in rem." [6]) En in dezelfde geest schrijft een hedendaags denker over het teken-kennen: „Der Aktvollzug selber ist einheitlich und einfach." [7]) Dit veronderstelt dus, dat het teken en het betekende als object van de waarneming een eenheid vormen.

Naar de verschillende aard van deze eenheid, kunnen nu verschillende categorieën van tekens worden onderscheiden.

Daar zijn vooreerst de *physieke* tekens, waarin teken en betekende tot

---

[3]) J. JUNGMANN, *Um die Grundgestalt der Messfeier*, in: *Stimmen der Zeit*, 1948/9, p. 311, geciteerd bij J. PASCHER, *L'évolution des rites sacramentels*, 1952, p. 39.

[4]) AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* II 1, 1, ed. Vogels p. 20.

[5]) *Summa* III q. 60 a. 4 ad 1; *De Ver*. q. 9 a. 1. JOHANNES A S. THOMA definieert dan: „Signum est id quod repraesentat aliud a se potentiae cognoscenti." (*Logica* II q. 21 a. 1). Deze definitie dan ook bij J. MARITAIN, *Signe et Symbole*, in: *Revue Thom.* 44 (1938) p. 300 n. 1.

[6]) THOMAS, *Summa* III q. 25 a. 3; II-II q. 81 a. 3 ad 3.

[7]) Oskar BAUHOFER, *Das Metareligiöse*, 1930, p. 213; cfr. p. 216.

dezelfde physieke orde behoren en door een physieke band verbonden zijn, door een band van physieke oorzakelijkheid, van gelijkenis enz. De elementaire voorbeelden van AUGUSTINUS, de rook die teken is van vuur, het spoor dat de mens of het dier betekent, behoren tot deze categorie. Deze „tekens" zijn eigenlijk nog geen menselijke tekens, en zijn dus ongeschikte uitgangspunten voor een beschouwing.

De eigenlijk *menselijke tekens* zijn die, waarin een mens zich als mens *uitdrukt*, zijn gemoedsgesteldheid, gedachten, bedoelingen, en deze aldus aan anderen *meedeelt*. De echte tekens zijn een twee-eenheid van geestelijkheid en lichamelijkheid. De mens *drukt* er zich *uit:* een teken is niet slechts iets, dat wordt waargenomen, zoals voorbeelden als rook-vuur insinueren, maar iets dat wordt gegeven of gesteld. Dit besefte AUGUSTINUS toen hij de *signa data* als de eigenlijke tekens beschouwde. [8]) De mens legt iets van zijn geest in de lichamelijkheid, brengt zijn innerlijk tot uitdrukking. „Tekens ontstaan doordat de mens er een zin aan verleent."[9]) Daardoor is dit teken-geven ook *mededeling*. Doordat de geest zich veruitwendigt in de lichamelijkheid, wordt het verborgen innerlijk van de tekengever toegankelijk voor anderen, zodat zij erin kunnen delen. Het teken behoort tot de sfeer van de *communio*.

Deze menselijke tekens kunnen op verschillende wijzen worden onderverdeeld. Onder het laatstgenoemde aspect, dat van de mededeling, kan men onderscheiden:

1° *Immanente* tekenen, [10]) waarin de bedoeling om mee te delen aan anderen nog zwak is, zodat men misschien nog beter kan spreken van veruiterlijking dan van uitdrukking. Het zijn die veruitwendigingen van de geestelijke gesteldheid, die primair de vervulling daarvan zijn in de lichamelijkheid van het subject zelf. Lachen veruiterlijkt en vervult het innerlijke gevoel van blijdschap, tranen droefheid, dans vreugde. Dat deze tekens door anderen worden waargenomen, is secundair. Maar wel maken zij het innerlijk steeds waarneembaar.

2° *Betekenende* tekenen, door MASURE minder gelukkig „signes notionnels" genoemd (o.c. p. 18). Hun primaire bedoeling is de mededeling aan anderen. Zij zijn echte uitdrukkingen, waarin het subject zijn verborgen innerlijk naar en voor de ander ontsluit. Secundair zullen ook deze tekenen (omdat de mens van nature sociaal is), een functie hebben in de zelfvervulling van het subject : gedeelde vreugde is dubbele vreugde; door verwoording wordt de gedachte geholpen.

In verband met het symbolisch tekengebruik interesseert ons vooral deze laatste categorie der betekenende tekens. Naar de aard van de eenheidsband tussen teken en betekenende kunnen zij worden onderscheiden in : 1° zuiver *conventionele* tekens, waarvan deze eenheid geheel berust op onderlinge overeenkomst en (stilzwijgende of uitdrukkelijke) afspraak. Dat

---

[8]) AUGUSTINUS, *De Doctrina christiana* II 2, 3 ed. Vogels p. 21.
[9]) J. A. PONSIOEN, *Symboliek in de samenleving*, 1952, p. 89.
[10]) De uitdrukking is van MASURE, o.c. p. 18.

rood licht een stopbevel inhoudt, groen verlof om door te rijden, oranje de overgang, is een afgesproken betekenis. Vermoedelijk behoort ook de taal hiertoe. Door sommigen worden juist deze tekenen symbolen genoemd.
2° min of meer *natuurlijke* tekens, waarvan de tekenwaarde berust op een verwantschap tussen het teken en het betekende, een zekere gelijkenis of analogie tussen de zintuigelijke gestalte en tussen de innerlijke idee. Het wassen der handen heeft enige verwantschap met zedelijke reinheid; een juk met slavernij, of een dubbel juk met de huwelijksband. Anderen noemen juist deze tekens symbolen. Ook in deze tekens speelt de conventie een rol : door afspraak of instelling moet de bestaande analogie of gelijkenis worden geactiveerd tot verwijzing naar de betekende werkelijkheid. Bovendien moet de tekensteller uitdrukken, dat hij deze handeling anagogisch, als teken gebruikt. Handenwassing wordt pas teken, doordat zij niet enkel het verwijderen van vuil blijkt te zijn. Dit kan geschieden door de omgevende situatie, of door stylering van de teken-zaak. Daardoor blijkt dat het niet een gewone, betekenisloze handeling is, maar een betekenisvol gebaar, dat boven zichzelf uitwijst. „Das Symbol transformiert einen Gegenstand oder einen Akt in *etwas anderes* als das was dieses Objekt oder dieser Akt in der profanen Erfahrung ist." [11])

Wij zouden noch de zuiver conventionele, noch de min of meer natuurlijke tekens *symbolen* willen noemen, maar deze volmenselijke, „betekenende" tekens, in een bepaalde gebruikswijze. Zodat beter gesproken kan worden van „symbolisch tekengebruik" dan van „symbool". Geen enkel teken is, als teken-ding beschouwd, symbool, doch slechts wanneer het op een bepaalde wijze gebruikt wordt.

* *
*

De volmenselijke tekens kunnen op twee wijzen gebruikt worden, of beter : hun gebruik kan in twee richtingen tenderen, hoewel in het ene het andere nooit geheel zal ontbreken.

Ieder volmenselijk teken is een zintuigelijk waarneembare gestalte, die een geestelijke werkelijkheid uitdrukt. Tegenover deze geestelijke werkelijkheid verhoudt de uiterlijke gestalte zich tegelijk als ermede één, en als radicaal ervan verschillend. Het verschilt radicaal, omdat geestelijke werkelijkheid eenheid is, en uiterlijk teken veelheid. Toch heeft het ook een band met de betekende werkelijkheid : er kan een gelijkenis en analogie zijn, of een afspraaks-eenheid tussen het teken en het betekende. Ieder volmenselijk teken openbaart dus, maar versluiert tevens : want door zich uit te drukken in de zintuigelijkheid verliest de idee haar intuïtieve eenheid. [12]) Ieder teken bevat dus in zich een moment van eenheid met het betekende, het verwijzingsmoment, dat ligt ingebed in de andersheid van het teken ten opzichte van het betekende.

---

[11]) M. Eliade, *Die Religionen und das Heilige*, § 168.
[12]) L. Vander Kerken, *Religieus gevoel en aesthetisch ervaren*, 1945, p. 104-6 : „We kunnen dus eenvoudiger de stelling aanvaarden, dat het spreken dan pas iets te zeggen begint wanneer het aanvangt te zwijgen. Alle taal is in zekere zin geheimtaal."

Nu bestaat er een dubbele richting in het gebruik van deze tekens.

Het eenvoudig of *abstract tekengebruik*. Daarin poogt de tekensteller het verwijzingsmoment zoveel mogelijk uit te zuiveren en te isoleren. Het teken wordt zoveel mogelijk losgemaakt van de concrete aanschouwelijkheid, om zo dicht mogelijk te naderen tot de betekende idee. Dit losmaken van de concretie kan natuurlijk nooit volkomen worden, want dan zou het teken ophouden zintuigelijk te zijn. Het teken in zijn eigenheid en vreemdheid ten opzichte van het betekende wordt niet benadrukt, maar treedt zoveel mogelijk terug. Van dit tekengebruik zegt TRAVERS terecht: „Le signe se définissait comme une pure relation de signification, abstraction faite de la chose qui le soustendait; simple substitut de l'objet, il n'était que pour l'objet, s'effaçant entièrement devant lui. Le signe formel idéal... était en ce sens pure transparence." [13])

Door te zeggen: „God is liefde", drukt de Schrift het feit uit dat God ons liefheeft, op een wijze die zoveel mogelijk van de aanschouwelijkheid is losgemaakt, en die daardoor de onvoorstelbare volheid van dit goddelijk beminnen zo dicht mogelijk benadert. Wanneer de nederlandse vlag op een auto als nationaliteitskenmerk wordt gebruikt, is het enige vereiste dat de kleuren (het verwijzingsmoment) duidelijk zijn, maar de stof waaruit dit teken bestaat is volstrekt onbelangrijk.

In het *symbolisch tekengebruik* [14]) gaat de tekensteller een tegengestelde richting. De vlag kan als symbool gebruikt worden, waaraan de eer bewezen wordt, die aan een souvereine staat toekomt: plotseling is nu niet enkel de kleur belangrijk, al blijft hij wezenlijk, omdat hij het verwijzingsmoment is, maar ook de stof, de manier waarop hij gehesen en gestreken wordt enz.

In dit tekengebruik wordt namelijk niet gepoogd het verwijzingsmoment zoveel mogelijk te isoleren, maar wordt het juist gelaten in zijn stoffelijk-aanschouwelijke concretie. Als teken van de geestelijke idee fungeert nu niet enkel het verwijzingsmoment, maar het gehele concrete „ding", de gehele concrete „handeling", die dit verwijzingsmoment draagt. In dit tekengebruik wordt dus ook de radicale *andersheid* van het teken ten opzichte van het betekende gebruikt, en wel *als element in de tekenwaarde*. Zo schrijft VAN LEEUWEN: „Symbolum est aliquod totum quod supponitur pro ratione aliqua immediate significativa (het verwijzingsmoment), quam objective in se continet, tamquam concreta huius rationis expressio, ideoque significati repraesentatio." [15]) En in dezelfde geest zegt TRAVERS: „Le symbole, au contraire, se découvre comme un être sensible, ayant sa consistance propre, mais à travers lequel s'aperçoit une relation de signification. Avant de signifier, il possède déjà par devers soi sa nature propre. Il se présente d'abord comme un être connu pour lui-même, ensuite seulement comme un être ayant une relation de signification à un autre terme." [16]) In deze om-

---

[13]) C. M. TRAVERS, *Valeur sociale de la liturgie*, 1946, p. 124 v.
[14]) VANDER KERKEN o.c. p. 48, spreekt van „het reflexief of representatief teken."
[15]) A. VAN LEEUWEN S.J., *Ethica* ad usum discip., thes. 41. n. 10.
[16]) TRAVERS, *Valeur sociale de la liturgie*, p. 125.

schrijving vraagt echter de laatste zin om een correctie. Want een teken-ding of -handeling wordt niet eerst als ding of handeling in zich gesteld, en daarna met een betekenis omkleed, en ook niet eerst als ding of handeling waargenomen, en vervolgens als teken: maar het wordt in één enkele akt als concrete drager van betekenis gesteld, en in één enkele akt als zodanig waargenomen. Anders wordt het symbool tot allegorie: daar wordt namelijk eerst het teken-ding in zichzelf bezien, en worden vervolgens de verschillende onderdelen ervan met betekenis omkleed.[17]) In het eigenlijke symbolische tekengebruik geldt echter onverkort het bovenaangehaalde beginsel van THOMAS, dat de geest zich in één enkele beweging richt op het teken en op de betekende werkelijkheid.

Het wezenlijke van dit symbolisch betekenen is dus, dat niet alleen het verwijzingsmoment, waardoor het teken analoog is met het betekende, maar tegelijkertijd ook de radicale andersheid van het teken ten opzichte van het betekende bewust gehanteerd wordt in het tekengebruik.

Wanneer bijvoorbeeld gezegd wordt : „God is onze sterke, goede vader", of wanneer Sint Petrus schrijft, dat onze tegenstander „rondgaat als een briesende leeuw, zoekend wie hij zal verslinden", dan wordt het vader-begrip of de moordlust, die de eigenlijke verwijzingsmomenten zijn, niet zoveel mogelijk van de concrete aanschouwelijkheid losgemaakt, maar bewust daarin gelaten. De bedoeling van de laatste passage is volstrekt niet, de satan voor te stellen als rondsluipend, briesend, in het duister zoekend naar prooi — dat uit te werken, ware allegorie —, maar het beeld op te roepen van dat dreigende dier, waarvan het gebrul rond de legerplaats gaat, telkens uit andere richting, en telkens een koude rilling wekkend. Dit concrete beeld wordt gebruikt, om zijn gelovigen een heilige vrees in te boezemen en waakzaamheid tegenover de listen van de duivel.

Voor dit tekengebruik is het enerzijds wezenlijk, dat het teken een sterke mate van concrete aanschouwelijkheid bewaart. Anderzijds echter, dat het niet te sterk aan de aanschouwelijkheid gebonden blijft : want dan wordt de beschouwende geest niet erdoor genodigd om in het beeld iets hogers te zoeken. In zichzelf, want juist àls teken, moet het teken-ding of de teken-handeling anagogisch zijn, en dus verschillen van dezelfde werkelijkheid in niet-betekenend gebruik.

Zo moet bijvoorbeeld het doopsel nog als afwassing kenbaar zijn, maar tegelijk niet zo realistisch, dat het voor een gewone, louter physieke afwassing kan worden gehouden. Want daarmee zou het ophouden, geestelijke reiniging te *betekenen*.

---

[17]) BAUHOFER, *Das Metareligiöse*, p. 216 : „Es ist nicht so, dass zwei verschiedene Akte vorliegen : erst der Bildvollzug (sozusagen noch in Blindheit über das dem Bild jenseitige Sinnphänomen), und dann in einem neuen Ansatz die Ueberwindung der Bildsphäre und das Hinstreben auf das Sinnphänomen. In diesem Falle hätten wir es nicht mit genuinem symbolischen Denken zu tun, sondern es läge dann vielmehr *allegorisches* Denken vor, das in der Tat in diese zwei gesonderten Aktvollzüge auseinderandertritt : 1. das Realisieren eines Bildinhaltes, und 2. das *Deuten* dieses Inhaltes auf einen dem Bildinhalt korrespondierenden ‚Sinn'." — VANDER KERKEN, *Religieus gevoel en aesthetisch ervaren*, p. 50.

Daarom sluit dit symbolisch tekengebruik steeds iets in van het abstracte tekengebruik. Het teken moet enigszins worden losgemaakt van de concrete aanschouwelijkheid, en steller zowel als waarnemer moeten zich bewust zijn van het verwijzingsmoment, dat in de concrete teken-gestalte ligt vervat. Zoals het abstracte teken niet bestaan kan zonder een rest van concretie, zo kan het symbolische niet bestaan zonder een element van abstractie.

* *
*

Door zijn eigenaardig karakter is dit symbolisch tekengebruik bijzonder geschikt om een rol te spelen in het religieuze leven.

Vooreerst is het symbolische teken *polyvalent*. [18]) Immers dezelfde concrete gestalte kan volgens één verwijzingsmoment naar deze idee, volgens een ander verwijzingsmoment naar een andere idee verwijzen. De leeuw kan, als dreigend nachtdier, symbool zijn van satan, vanwege zijn koninklijke macht symbool van Christus. In verschillende sacramenten kan de zalving worden gebruikt: als toebereiding voor de strijd, als genezing van ziekte, als symbool van heilige wijding. En het éne doopwater kan symbolizeren: reiniging, dood, wedergeboorte, omdat water afwast, vernietigt, vruchtbaarheid brengt; voor wie in de joodse traditie leeft, symbolizeert het bovendien bevrijding uit slavernij en intocht in het beloofde land. Uit dit laatste voorbeeld blijkt, hoe de liturgie deze polyvalentie benut.

Maar daarom behoeft het symbolisch tekengebruik een zekere interpretatie, die gegeven kan zijn door begeleidende riten of woorden, door de situatie waarin het symbool wordt gesteld, of door de geschiedenis van de bepaalde gemeenschap waarbinnen het gerealizeerd wordt (eventueel de instelling). Voor de niet-ingewijde is het symbool steeds raadselachtig of zelfs absurd. [19]) Symbolische viering kan niet bestaan zonder katechese.

Op de tweede plaats is het symbolisch tekengebruik bijzonder geëigend om de *transcendentie* van het betekende aan te duiden. Immers, in het symboolgebruik geeft de tekensteller te verstaan, dat hij niet poogt de betekende werkelijkheid te benaderen, maar zich de andersheid van het symbool tegenover het betekende levendig bewust is. Doordat hij het teken beladen laat met de last van concrete aanschouwelijkheid, waardoor het geheel anders is als de betekende idee, brengt hij binnen het betekenen zelf tot uitdrukking, dat voor deze werkelijkheid ieder teken tekort schiet. In het uitspreken der idee, drukt hij de onuitsprekelijkheid ervan uit. [20])

---

[18]) VANDER KERKEN, *Religieus gevoel* . . ., p. 49; TRAVERS, *Valeur sociale* . . ., p. 127.

[19]) BAUHOFER, *Das Metareligiöse*, p. 218: „Das religiöse Symbol ist ja nie und nirgends als ein Allerweltschlüssel zu den göttlichen Geheimnisse gedacht: das religiöse Symbol ist nur immer für den Wissenden, den Verstehenden, den Eingeweihten. Nur in der religiösen Gemeinschaft hat das religiöse Symbol seinen Platz und seinen Sinn." — VANDER KERKEN, *Religieus gevoel* . . ., p. 52 v.

[20]) Dit gevoelde reeds CLEMENS VAN ALEXANDRIË, die schreef: „Al wat door een sluier half wordt geopenbaard, toont de werkelijkheid groter en eerbiedwaardiger." (*Strom.* V 9, 56/5 ed. Stählin II p. 364/15); cfr. Th. CAMELOT, *Foi et Gnose* . . ., 1945, p. 76 vv.

Hoe effectvol brengt bijvoorbeeld de dichter van het Hooglied (4/1vv) tot uitdrukking, dat wat hij over de bruid te zeggen heeft, onzegbaar is: ogen als duiven, lokken als een kudde geiten neergolvend van de bergen, tanden als een vruchtbare, nieuw-gewassen kudde schapen, enz. Alles beelden, die niet onmiddellijk de werkelijkheid schilderen, maar die juist daardoor machtig zijn woordeloze vreugde uitspreken bij het zien van de geliefde.

Terwijl het abstracte tekengebruik de illusie wekt, als zou een voortschrijdende uitzuivering van het beeld tenslotte de werkelijkheid benaderen en bereiken, en daardoor de transcendentie ervan omlaaghaalt — want wat door een zintuigelijk beeld bereikt kan worden, is niet het transcendente —, betekent de merkwaardige dialektiek van het symbool zeer werkzaam de onbenaderbare hoogheid der werkelijkheid. Daardoor is het symbolisch tekengebruik onontbeerlijk, juist in het betekenen der hoogste realiteiten.[21]) Het symbool „'verraadt' meer dan het openbaart, doet meer vermoeden dan het stelt, omdat het datgene wat het uitlevert, in zijn oorspronkelijke diepte handhaaft." [22])

Door zich als machteloos teken te bekennen, betekent het symbolisch tekengebruik effectief de transcendentie van het betekende.

Om deze reden noodt verder het symbolisch tekengebruik de ontvanger van dit teken tot intenser geestelijke *activiteit*. Omdat het meer doet vermoeden dan uitspreekt, noopt het tot zelf zoeken, tot persoonlijk nabeleven, en daardoor tot intenser beleven. Reeds AUGUSTINUS verbaasde zich over dit merkwaardige verschijnsel, en bood een begin van verklaring. [23]) In zijn spoor hebben vele nieuwere auteurs zich erop bezonnen. Doordat in het symbolisch tekengebruik de afstand tussen teken en werkelijkheid sterk bewust blijft, beleeft de mens hier dieper de mysterieuze verborgenheid van die werkelijkheid. [24]) Juist deze afstand geeft dus aan het symbool zijn eminente tekenwaarde: want de beleving van het symbool is een dynamische sprong van zintuigelijkheid naar geest, die iets extatisch, iets verrukkends heeft. [25])

---

[21]) BAUHOFER, *Das Metareligiöse*, p. 216: „Das Symbol, die symbolisierende Bildhaftigkeit ist *notwendig*: weil nur gerade im Symbol, in dieser Bildhaftigkeit, das ganz Andere des unbildlichen Sinnphänomens ‚repräsentiert' und ‚*gewiesen*' ist."

[22]) PONSIOEN, *Symboliek in de samenleving*, p. 104.

[23]) AUGUSTINUS, *Epist.* 55, 11, 21 ed. Goldbacher II p. 191 v: „Ad ipsum autem ignem amoris nutriendum et flatandum quodam modo ... omnia ista pertinent, quae figurate nobis insinuantur; plus enim movent et accendunt amorem, quam si nuda sine ullis sacramentorum similitudinibus ponerentur. ... Credo, quod ipse animae motus ..., si feratur ad similitudines corporales et inde referatur ad spiritalia, quae illis similitudinibus figurantur, ipso quasi transitu vegetatur et tamquam in facula ignis agitatus accenditur." — THOMAS, *Summa* I-II q. 99 a. 3 ad 3.

[24]) K. KUYPERS, *Das Zeichen- und Wortbegriff Augustins*, 1934, p. 89 v: „Die Trennung zwischen dem was man sieht, und dem was man versteht, ist vielleicht nirgends so wesentlich als bei den Sakramenten, d.h. bei den signa quae ad res divinas pertinent. Weil dabei die Spannung im Symbolbewusstsein und das Bewusstsein der Stellvertretung am stärksten ist, durchlebt der Christ das Mysterium gerade im Bewusstsein des Unterschiedenseins."

[25]) F. VAN DER MEER, *Sacramentum chez saint Augustin*, in: *Maison-Dieu* 13 (1948)

Dat het symbolisch tekengebruik sterker *affectief* is, volgt uit wat zojuist is gezegd over de persoonlijke activiteit van dit teken-beleven. Het volgt ook onmiddellijk uit de aard van het symbool. Want hier wordt als teken niet gebruikt een zo abstract mogelijke uitdrukking, die daardoor vrijwel alle affectieve binding verloren heeft, en deze eerst moeizaam kan hervinden (een uitdrukking als „God is liefde" ontroert slechts na innige overweging), maar een teken dat nog sterk aan de concrete ervaringswereld gebonden, en daardoor met de affectieve waarden dier ervaring geladen is.



Tot besluit enkele woorden over de plaats van het symbolisch tekengebruik in de godsdienst en met name in de sacramenten.

Vooraf zij echter opgemerkt, dat het symbool toch niet alleenheersend mag zijn. Zonder het tegenwicht van een conceptueel denken en een abstract betekenen van God en het goddelijke, ontaardt het symbolisch tekengebruik zeer gemakkelijk, misschien zelfs onvermijdelijk, tot een min of meer pantheïstisch aesthetisme. De laat-helleense Mysteriën en de religiositeit van de duitse Romantiek zijn waarschuwende voorbeelden. Want in het symbolisch tekengebruik is de transcendentie weliswaar zeer krachtig betekend, maar tegelijk sterk verhuld binnen de concrete aanschouwlijkheid. Zonder een levendig metaphysisch besef van die transcendentie zal dus de mens licht verleid worden om het goddelijke binnen de concrete aanschouwelijkheid te zoeken. Het goddelijke wordt dan met de symbolen vereenzelvigd. Dit gevaar blijkt zo sterk, dat niet weinigen juist deze vereenzelviging van teken en werkelijkheid als het eigenlijke wezen van het symbool beschouwen.

De eminente rol van het symbool in de godsdienst berust hierop, dat de godsdienst een wijding is van de gehele mens, geestelijk en lichamelijk, persoonlijk en sociaal. De religieuze houding dus, waarvan de kern gelegen is in de innerlijke, geestelijke overgave, moet zich *veruiterlijken*, om ook de eigen lichamelijkheid te omvatten, en zich *uitdrukken*, om ook in de sociale ruimte verwerkelijkt te worden. Deze veruiterlijking nu en deze uitdrukking geschieden op de meest geschikte wijze in de symbolische tekenbeleving.

De religieuze houding is *transcendent* ten opzicht van de inner-wereldlijke beleving, waarin ze toch geïncarneerd moet worden. Maar zoals wij zagen

---

p. 56 : „Le moment essentiel de la fonction symbolique consiste dans une transition, un saut : le saut de la signification superficielle et apparente au sens intime et profond, le transfert soudain du regard d'une réalité inférieure à une réalité plus haute, dans un *transitus* . . ., (qui) tient à la fois du déplacement et de l'extase." — M. D. CHENU, *Les sacrements dans l'économie chrétienne*, in : *Maison-Dieu* 30 (1952) p. 11: „La mesure de la valeur symbolique se prend de la distinction entre la chose-signe et la réalité-mystère, du hiatus éprouvé entre les deux, et qui impose comme un saut de la chose matérielle visible à une certaine densité profonde qui provoquera le transfert à la réalité cachée. Montée exaltante, qui ne peut s'accomplir que dans et par une ‚initiation', et non par un endoctrinement." — E. MASURE, *Le signe*, p. 18.

is het symbool bijzonder geëigend om de transcendentie in de immanentie uit te drukken. Wij geloven, dat ons leven door en in Christus is. Maar nooit beleven wij dit geloof zo volmenselijk, als wanneer wij Christus onder de symbolen van brood en wijn, van de elementaire dagelijkse spijs en drank, mogen nuttigen.

Het religieus beleven moet veruiterlijkt en uitgedrukt worden, doch tegelijk *versluierd*. Want het religieuze is het *tremendum*. Nu geschiedt weliswaar zulk een versluierde veruiterlijking in ieder tekengebruik, maar deze versluiering wordt juist bewust beleefd in het symbolisch teken. Daarom noemt ELIADE het symbool een „Verlängerung der Hierophanie."[26]) Gods tegenwoordigheid onder ons is zulk een machtige werkelijkheid, dat ons mensenleven eronder zou bezwijken, als zij zich niet verhulde onder de sacramentele sluiers.

Tegelijk is het religieuze beleven *allereenvoudigst en allesomvattend*. Het is de diepste eenheidskern van ons leven, maar ook omvat het alle levensvormen in hun bonte verscheidenheid. Abstract tekengebruik kan deze spanning van eenheid en veelheid nauwelijks dragen, maar de polyvalentie van het symbool maakt het geëigend om dit veel-in-één te betekenen. De realiteit van het doopsel kan slechts in vele woorden worden uitgedrukt, als zondevergeving, wedergeboorte, bevrijding uit slavernij, intocht in het beloofde land enz.; maar dit alles is betekend in het ène symbool.

Ook de sterkere *affectiviteit* en de noodzaak tot intensief *persoonlijk* beleven en mee-voltrekken, geeft het symbool bijzondere waarde voor het godsdienstig leven. De beschouwer van het symbool wordt immers genoopt zelf in het teken het mysterie te zoeken. Maar dit zeer persoonlijke is wezenlijk voor echte godsdienstige beleving.

Maastricht, November 1955 P. SMULDERS, S.J.

---

[26]) M. ELIADE, *Die Religionen und das Heilige* § 169.

DIE ONTOGENESE EINE WIEDERHOLUNG DER PHYLOGENESE?

Das Natürliche System der Organismen, besonders der Wirbeltiere, ist auf dem Formwert der Organe aufgebaut, der durch ihren Abstand oder ihre Abweichung von ihrem ersten nachweisbaren Form- und Lagezustand im Embryo bestimmt wird. Man hat nämlich seit langem erkannt, dass manche Wirbeltiere sich in ihren fertig ausgebildeten Organen recht weit von ihren embryonalen Anlagen entfernen, während andere ihnen relativ nahe und deshalb ähnlich bleiben. So ist z.B. die Anordnung der Rumpfmuskulatur bei erwachsenen Fischen dem frühen Zustand aller Wirbeltierembryonen näher als die fertig ausgebildeter Vögel oder Säuger. Ebenso bleibt die Fischflosse der ersten Anlage aller paarigen Gliedmassen, nämlich der Platte, bedeutend ähnlicher als etwa das Bein einer Eidechse oder der Arm eines Menschen oder der Flügel eines Vogels. Der Bau der Muskulatur und der Flosse eines Fisches ist deshalb in Hinsicht auf die erste nachweisbare embryonale Anlage als „ursprünglicher" (primär) und die Struktur der Gliedmassen und Muskulatur der Vögel und Säuger als „abgeleitet" (sekundär) zu bezeichnen. So kommt jedem ausgewachsenen Organ eines Wirbeltieres je nach seiner Differenzierungsstufe, d.h. je nach der Entfernung von seiner ursprünglichen Gestalt und Lage im Embryo, eine bestimmte gestaltliche (morphologische) Wertigkeit oder ein Formwert zu, der den Grad der Formverwandtschaft zum Ausdruck bringt. Ordnet man die Wirbeltiere hiernach, so erhält man das „Natürliche System" der Wirbeltiere, in dem die Stämme der Fische, Amphibien, Reptilien, Vögel, Säuger aufeinander folgen.

Gruppiert man nun die Wirbeltiere nach ihrem ersten Auftreten in den Schichten vergangener Erdperioden, so ergibt sich eine auffallende Uebereinstimmung: Die Anordnung auf Grund der erdgeschichtlichen Organismenfolge entspricht weitgehend der des Natürlichen Systems auf Grund der morphologischen Wertigkeit. Die Stämme der Wirbeltiere folgen in der gleichen Weise einander wie im Natürlichen System. Die geologisch spät auftretenden Wirbeltierstämme sind nämlich die höher organisierten, d.h. die vom embryonalen Anlageplan weiter fortentwickelten Lebewesen und die ihnen zeitlich voraufgehenden, geologisch älteren Typen bleiben diesem Anlageplan noch relativ nahe und müssen deshalb als die einfacheren und ursprünglicheren bezeichnet werden.

Diese Tatsache, dass die Gliederung der Wirbeltiere nach ihrer gestaltlichen Verwandschaft einer Anordnung nach ihrem ersten Auftreten im Verlauf der Erdgeschichte entspricht, wird nicht nur als grundlegender

indirekter Beweis für eine Deszendenz oder Abstammung angesehen, nach der höher organisierte Organismen aus den früher erscheinenden, einfacher organisierten im Lauf der Erdgeschichte hervorgegangen sind, sondern hat auch zu der Folgerung geführt, die Keimesgeschichte eines Tieres wiederhole die wichtigsten Etappen der Stammesgeschichte (Phylogenie). Man gelangte zu der Formulierung: Die Ontogenese ist eine abgekürzte Rekapitulation der Phylogenese oder die Keimesgeschichte ist eine zusammengedrängte Wiederholung der Stammesgeschichte. Diese Ansicht, von HAECKEL zwar nicht erstmalig aufgestellt, aber von ihm weithin bekanntgemacht und vor allem auf den Menschen angewandt, wurde sogar als „Biogenetisches Grundgesetz" zum Rang eines grossen Naturgesetzes erhoben. Danach besässen wir in der Ontogenese eine einzigartige Urkunde, die uns die gesamte Vorfahrengeschichte eines Organismus in grossen Zügen abzulesen gestattete.

Um Inhalt und Wert des „Biogenetischen Grundgesetzes" ist ein heftiger Kampf entbrannt, der aber wohl jetzt seinem Ende zuneigt und zwar zu ungunsten des vermeintlichen Gesetzes, so dass man heute von vielen Forschern, z.B. vom Embryologen GOERTLER, sehr ablehnende Worte hören kann: „Die Vorstellung, dass etwa der Mensch in seiner Entwicklung, lediglich um der Tradition zu genügen, jedesmal die ganze tierische Ahnenreihe und so seinen ganzen tierischen Stammbaum durchlaufen müsste, ehe er im letzten Schritt seiner Umwandlung dann schliesslich an das eigentlich 'spezifisch Menschliche' herankommt, erscheint uns heute absurd" (S. 24). Es hat sich nämlich herausgestellt, dass weder die für den Nachweis des „Biogenetischen Grundgesetzes" angeführten „Beweise" als solche zu verwerten sind, noch dass die Keimesgeschichte als stammesgeschichtliche Urkunde nach Inhalt und Aussage so umfassend ist, wie man anfangs glaubte, sondern im Gegenteil aufs stärkste abgeändert und weithin, wenn nicht sogar völlig unleserlich geworden ist. Beides ist im folgenden genauer darzulegen.

Die „Beweise" für eine Wiederholung der Ahnenstadien

Viele Befunde der Keimesgeschichte hat man nicht nur als indirekten Beweis für eine Deszendenz, was berechtigt erscheint, sondern auch als „direkte Beweise" für das „Biogenetische Grundgesetz" zusammengetragen. Eine erste Gruppe von Erscheinungen lässt sich unter dem Begriff der „Rudimente" zusammenfassen. Da treten zunächst Reste von Organen oder auch desorganisierte bzw. in der Ausbildung steckengebliebene Organe ohne erkennbare Funktionsbedeutung an *erwachsenen* Organismen auf, wie die verkümmerten Augen der Höhlenfische, die Flügel des Strausses, die Griffelbeine der Pferde, die Reste von Beckenknochen und Hinterbeinen bei Walen und Seekühen, die Fussreste bei manchen Schlangen, die Becken- und Schultergürtelreste bei der Blindschleiche usw. Da sind weiter die *embryonalen* Rudimentärorgane, die nie ins volle Funktionsstadium treten, sondern nur angelegt und dann während der weiteren ontogenetischen

Entwicklung aufgelöst oder abgestossen oder rückgebildet werden. Hierher gehören die embryonalen Zähne der Bartenwale, der Schildkröten, Ameisenbären, Erdferkel, Gürteltiere, Rinder (für die oberen Schneidezähne), der Larven des Störs, die sogar noch eine zeitlang funktionieren, die embryonalen Anlagen hinterer Extremitäten, eines Haarkleides, von Nasenmuscheln und Speicheldrüsen bei Walen, die embryonale Anlage eines Schlüsselbeins bei schlüsselbeinlosen Säugetieren, der embryonalen „Affenpelz" des Menschen, d.h. die dichte Behaarung fast des ganzen menschlichen Fötus bis kurz vor die Geburt, und vieles andere. Bei allen diesen Rudimenten handelt es sich meist um „Entwicklungsumwege", d.h. um Organontogenesen, die rein konstruktiv gesehen, viel direkter erfolgen könnten.

In einer weiteren Gruppe kann man die Erscheinungen zusammenfassen, bei denen Knochen zunächst getrennt angelegt werden, dann aber im Verlauf der weiteren Entwicklung miteinander verschmelzen. So sind z.B. die Mittelfussknochen beim Vogelembryo noch in ähnlicher Art wie bei den Reptilien getrennt. Erst allmählich verschmelzen sie zum Lauf, wobei gleichzeitig die Fusswurzelknochen z.T. mit dem Schienbein, z.T. mit dem Lauf verwachsen. In ähnlicher Weise verschmelzen bei den Paarhufern (z.B. Rindern) die Mittelfussknochen, die zur 3. und 4. Zehe gehören, zu einem einheitlichen Knochen. Diese Beispiele der Knochenentstehung bei den Wirbeltieren sind jedoch vielfach — um das schon hier anzuführen — sehr fraglich geworden, da die Ausgangsanlagen für sich entsprechende (homologe) Knochen oft recht verschieden sein können, also „initiale Differenzen" (REMANE) zeigen. Das Scheitelbein (Parietale) z.B. bildet sich entweder aus einem einheitlichen oder aus zwei getrennten Knochenkernen, die Diapophyse der Wirbel entwickelt sich bald aus einem, bald aus mehreren Knochenkernen, bald verknöchert sie vom Wirbelkörper aus, bald völlig selbständig. „Längst haben es daher die vergleichenden Anatomen aufgegeben, aus diesen Knochenkernen phylogenetische Schlüsse zu ziehen" (REMANE S. 168).

Zu einer letzten Gruppe von Erscheinungen gehören z.B. die Rückensaite (Chorda dorsalis), die bei der Entwicklung des Achsenskelettes aller Wirbeltiere, auch der Säuger, angelegt, dann aber ganz oder teilweise durch Knorpel oder Knochen ersetzt wird, die Schlundbögen und Schlundfurchen (die berühmten „Kiemenspalten" der Wirbeltierembryonen), die plattenartige Anlage aller paarigen Extremitäten und die einfache reihenförmige erste Muskelanordnung, der zweiseitig symmetrische Bau der schlüpfenden Jungen der Plattfische, die erst nach diesem Stadium die Verwandlung zu einseitiger Ausbildung, nämlich zu flachaufliegenden erwachsenen Fischen durchmachen.

Diese gesamten Befunde aus der Entwicklungsgeschichte hat man als direkte „Beweise" für das „Biogenetische Grundgesetz" angesehen, in Wirklichkeit jedoch nur im Sinne dieses Gesetzes als rekapitulierte Ahnenstadien gedeutet, ein Auffassung, die moderner Kritik nicht mehr standhält. Zunächst handelt es sich, wie reiche und sorgfältige Untersuchungen herausstellten und heute von zuständigen Forschern anerkannt wird, bei

allen diesen „klassischen" Fällen niemals um eine Aehnlichkeit mit *erwachsenen* Ahnenstadien, sondern stets nur um eine Aehnlichkeit mit entsprechenden *embryonalen* Anlagen der Vorfahren. Damit hat sich eine Erkenntnis durchgesetzt, die schon 1828 v. BAER in dem Satz ausgesprochen hat: „Die Embryonalstadien der Keimesgeschichte eines höheren Tieres gleichen nicht den erwachsenen Stadien eines niederen Tieres, sondern nur dessen Embryonalstadien". Es besteht also nur eine Aehnlichkeit der *Keimlingszustände* oder eine *Embryonal*ähnlichkeit. Die Symmetrie bei den Jungen der Scholle gleicht deshalb nicht der Symmetrie erwachsener Fische, sondern nur der gleichaltriger Fisch*larven*, die Schlundbögen und Schlundtaschen des menschlichen Embryos denen der Fisch*embryonen*, nicht aber fertigen Kiemenspalten und dessen dichte Flaum- und Wollbehaarung gleicht der der Säuger*embryonen*.[1]) Von einer Rekapitulation erwachsener Ahnenstadien kann in allen diesen Fällen keine Rede sein. Die höheren Säuger und auch der Mensch durchlaufen in ihrer Ontogenese kein Fischstadium mit ausgebildeten Kiemen. Ausserdem ist es, wie PORTMANN (1949) betont, eine „allzu oberflächliche Formulierung, wenn einfach gesagt wird, alle Wirbeltiere hätten als Embryonen 'Kiemenspalten', alle Paarextremitäten durchliefen ein 'Flossenstadium', die höheren Wirbeltiere machten ein 'Fischstadium' durch. Der objektive Sachverhalt würde für unsere Beispiele besser durch folgende Feststellung wiedergegeben: 1. Alle Wirbeltiere bilden embryonal im Kopfbereich eine Reihe von paarigen Spalten oder Taschen, aus denen bei Fischen Kiemenspalten (und andere Organe) sich entwickeln, während sie bei den höheren Organisationsstufen die Anlage für sehr verschiedene Bildungen sind. 2. Die paarigen Extremitäten bilden sich stets aus plattenförmigen seitlichen Anlagen, denen die definitiven Fischflossen in ihrer Struktur relativ nahebleiben, während sich die Extremitäten aller höheren Stufen sehr weit von diesem Ausgangszustand entfernen. 3. Die embryonalen Formstufen der höheren Wirbeltiere zeigen vorübergehend manche Merkmale, die bei Fischen in der ausgebildeten Gestalt erhalten bleiben" (S. 27).

Da also tatsächlich nur eine *Embryonen*ähnlichkeit besteht, kann man nicht einfach folgern: „Wenn die Embryonen landlebender und luftatmender Wirbeltiere die Anlage von Kiemenspalten und Kiemenbögen zeigen und sich das Blutgefässystem entsprechend gestaltet (Kiemenbogengefässe),

---

[1]) Die als „Kiemenspalten" bezeichneten Schlundtaschen („gil-pouches" DE BEER) brechen übrigens nicht durch. Die Epithelien der (ektodermalen) Ein- und der (entodermalen) Ausbuchtungen berühren sich zwar, doch reissen die Verschlusshäutchen (membranae obturantes) nicht durch, so dass keine offenen Spalten entstehen. Ihr scheinbares Durchbrechen beruht auf einer Verletzung der äusserst zarten Membranen durch das Schneiden mit dem Mikrotom. Die „Kiemenbögen" sind nur serial angeordnete Wülste der Halsregion, die durch Vertiefungen oder Furchen (Taschen), aber nicht durch offene Spalten geschieden sind. Das Flaumhaarkleid behält der Mensch in verringerter Stärke sein ganzes Leben bei, wodurch seine Haut zu einem empfindlichen Tastorgan wird. Ein Haarpelz mit sog. Spürhaaren, wie ihn die Menschenaffen und die übrigen Säuger tragen und der grobe Tasteindrücke vermittelt, bildet sich bei ihm nicht aus. Damit ist das Haarkleid des Menschen eine einzigartige Sonderheit, die ihn von allen erwachsenen Säugern unterscheidet.

dann haben die Landwirbeltiere eben stammesgeschichtlich einmal fischartige Zustände durchlaufen, bei denen diese Form des Atmungsapparates funktionierte" (HEBERER S. 37/38). Es lässt sich nämlich aus dem ontogenetischen Befund allein weder ermitteln, ob diese Apparatur jemals funktioniert, noch wie sie im fertigen Zustand ausgesehen hat, da sich ja aus den Schlundtaschen und Schlundbögen, die die Stützelemente tragen, nicht über offene Kiemen, wie die erwachsenen Fische sie haben, sondern an ihnen gleichsam vorbei direkt die Paukenhöhle mit Ohrtrompete und drüsigen Gebilden bzw. das Kehlkopfskelett, die Gehörknöchelchen usw. entwickeln. Auch das embryonale Blutgefässsystem gestaltet sich gleich weiter zum doppelten Blutkreislauf der höheren Wirbeltiere. Aus embryonal ähnlichen Anlagen kann sich also etwas ganz verschiedenes entwickeln. Man könnte deshalb die Schlundbögen und Schlundfurchen auch als Aufbauorgane von sehr verschiedener prospektiver Bedeutung auffassen, die je nachdem der einen oder andern Möglichkeit nach ausentwickelt werden. Der „Umweg" der Entwicklung wäre dann im Bauplan der Wirbeltiere begründet.

Da auch die Rudimente, z.B. die embryonalen Zahnleisten und Zähne der Bartenwale, nur *embryonalen* Zahnanlagen der Vorfahren gleichen, „bedeutet der Besitz solcher Spuren ... keinen Beweis für das Zurückdrängen eines *erwachsenen* Vorfahrenmerkmals auf frühe embryonale Stadien der Nachfahren" (DE BEER S. 70). Ob solche embryonale Rudimentärorgane oder übriggebliebene Organreste tatsächlich einmal in ausgewachsenem Zustand voll in Funktion und wie sie beschaffen waren, — und das gerade möchten die Stammesgeschichtler wissen — „lässt sich nicht durch eine Untersuchung der Keimesgeschichte beweisen, sondern nur folgern, und auch das nur in einigen Fällen. ... Jeder Versuch, die erwachsene Ahnenform auf Grund embryonaler oder larvaler Strukturen zu rekonstruieren, muss deshalb fehlerhaft und unsicher sein" (DE BEER S. 103). Nur die fossilen Dokumente der Vergangenheit, z.B. die zusammenhängende paläontologische Reihe der Pferdartigen, vermögen darüber Aufschluss zu geben, ob solche Ahnenformen jemals existiert und wie die einzelnen stammesgeschichtlichen Entwicklungsstufen wirklich ausgesehen haben. Dann aber bildet, wie SCHINDEWOLF (1950) mit Recht sagt, „die Auslegung des 'Biogenetischen Grundgesetzes' und der rudimentären Organe erst eine Konsequenz aus der bereits vorausgestetzten, anderweitig erschlossenen phylogenetischen Entwicklung" (S. 206).

Es gibt aber auch Rudimente, die sich nicht historisch-phylogenetisch verstehen lassen, z.B. die Brustwarzen der Säugetiermännchen, die verkümmerte Milchdrüsen sind. Es wäre unsinnig, die Brustwarzen als stammesgeschichtliche Überbleibsel auszugeben, als ob sie auf eine Zeit zurückwiesen, in der auch die Männchen gebärfähige Wesen gewesen wären oder doch wenigstens Junge gesäugt hätten. In Wirklichkeit sind derartige geschlechtshomologe Bildungen notwendig mit der Entwicklung der Geschlechtsmerkmale verbunden, die aus einer allgemeinen, geschlechtlich noch undifferenzierten, zweigeschlechtlichen Anlage hervorgehen. Dabei bilden sich

aber keine Zwitter aus, sondern es wird nur der Weg zu dem einen Geschlecht eingeschlagen. Die Möglichkeit für das andere Geschlecht bleibt ausser einer Mitveranlagung und anfänglichen allgemeinen Mitausbildung späterhin zurück und ist schliesslich nur noch als unentwickeltes Überbleibsel erkennbar. Diese und ähnliche „Rudimente" sind also nicht Verkümmerungen, wie etwa die reduzierten Augen der Höhlenfische, sie stehen vielmehr im Zusammenhang mit dem Auf- und Ausbau des angelegten Bauplans, dem sie dienen.

Auch viele ontogenetische Frühstadien, die z.B. bei Wirbeltieren weitverbreitet sind, lassen keine Deutung als Wiederholung von Ahnenzuständen zu. So entwickelt sich die Leber der Säugetiere als eine kompakte Masse, die meist von Gallenkanälchen und dann von Blutgefässen durchsetzt wird. Die Stammesgeschichte der Wirbeltiere legt jedoch nahe, dass die Leber ursprünglich wahrscheinlich eine einfache Ausstülpung des Darmes war, die bei höheren Organismen in eine Anzahl durch blutgefüllte, voneinander getrennte Abschnitte unterteilt wurde. „Die Ontogenie zeichnet hier nicht stammesgeschichtliche Stufen nach, sondern führt unmittelbar auf dem direktesten Weg ... zum Endresultat" (DE BEER S. 35). Ähnliches gilt von der Ausbildung der Lunge, der Niere, des Schlundes (Pharynx), der Schilddrüse usw. Das Herz des Hünchens entwickelt sich ausserordentlich früh und nimmt seine Funktionen auf, bevor der Embryo Gestalt angenommen hat, im Gegensatz zur Ontogenese anderer Tiere, z.B. des Frosches, bei der die allgemeine Gestalt und der Strukturplan des Embryos zur gleichen Zeit wie das Herz voll ausgebildet ist. PORTMANN (1949) bringt noch zwei andere Beispiele „statt vieler", die zeigen, „wie wenig wir aus frühen ontogenetischen Formzuständen über Gestaltungen bei Ahnenformen erfahren". So ist die Anlage des Herzens „bei allen Wirbeltieren paarig. Erst später entsteht durch Vereinigung das unpaarige, definitive Herz. Wir können nachweisen, dass die paarige Anlage mit der zweiseitigen (bilateralen) Anlage der Wände der Leibeshöhle (Cölom) zusammenhängt, und niemand schliesst daraus auf paarige Herzen bei Ahnenformen" (S. 28). Auch das Entstehen des knöchernen Kopfskelettes aus einem knorpeligen Stadium (Chondrocranium) ist, wie die fossilen Funde beweisen, nicht als Ahnenmerkmal zu deuten, als ob die Schädel ältester fossiler Wirbeltiere rein knorpelig gewesen wären. Es ist vielmehr aus den Entwicklungsbedingungen des wachsenden Kopfes zu verstehen. Überhaupt hat ja die moderne experimentelle Entwicklungsphysiologie festgestellt, „dass viele Organanlagen Träger wichtiger gestaltender Kräfte sind und dass die Übereinstimmung in der Verteilung der ersten Organanlagen bei den verschiedenen Wirbeltieren nicht einfach ein Ausdruck von Verwandtschaft ist, sondern auf unbedingt notwendige formbildende Leistungen dieser frühen Stadien hinweist" (PORTMANN S. 28). Auch DE BEER und RENSCH betonen deshalb, „dass diesen Entwicklungsvorstufen oft besondere Funktionen zukommen, so etwa den Kiemen eine Ernährungs-, den Urnieren eine Samenleiterfunktion, der Chorda (Rückensalte) eine induzierende Wirkung" (RENSCH S. 247).

Für viele Übereinstimmungen, wenigstens äusserlicher Art, lässt sich dazu darauf hinweisen, dass jede Entwicklung notwendig vom Undifferenzierten zum Differenzierten, vom Unbestimmten zum Bestimmten, vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreitet, also von einem äusserlich noch undifferenzierten rundlichen Ei bis zur reich gegliederten und differenzierten erwachsenen Gestalt. Dann aber müssen die frühembryonalen Entwicklungstadien des Menschen und der höheren Wirbeltiere erscheinungsbildlich denen der niederen ähnlich sein, und zwar um so ähnlicher, je früher sie liegen. Die Frage, warum alle mehrzellige Tiere ausnahmslos das Stadium des Blasenkeims (Blastula) und des Becherkeims (Gastrula) durchlaufen und warum die Weiterbildung des Becherkeims an ganz bestimmte Entwicklungsrichtungen gebunden erscheint, so dass das ganze Tierreich nach der Ausbildung dieser ersten Entwicklungsstadien gegliedert werden kann, ist damit nicht beantwortet. Dass hier eine Planidee oder ein Stilgesetz zugrunde liegt, nach dem sich die allmähliche Differenzierung vollzieht, ist selbsverständlich. Ob aber noch mehr dahintersteht, nämlich eine Blutsverwandtschaft, eine Herkunft aller Organismen aus einer Wurzel, kann man mit Hilfe des ,,Biogenetischen Grundgesetzes" nicht ,,beweisen", da ja diese und die andern angeführten ontogenetischen Befunde gerade umgekehrt ,,Beweise" für das ,,Biogenetische Grundgesetz" sein sollen. Sonst läge ein Zirkelschluss vor.

Tatsächlich hat man aber mit diesen ,,klassischen Beweisen" für eine Wiederholung der Ahnenstadien im Verlauf der Ontogenese das ,,Biogenetische Grundgesetz" ,,bewiesen", um dann mitt Hilfe dieses Gesetzes diese ,,Beweise" im Sinne der Rekapitulationshypothese zu deuten. Ein solcher Zirkelschluss ist deshalb so leicht möglich, weil die Abstammungsverhältnisse und Abstammungsvorgänge oder die Blutverwandtschaft nicht direkt beobachtet, sondern nur indirekt aus dem gestaltlichen (morphologischen) Vergleich sich entsprechender (homologer) Bildungen erschlossen werden kann. Das ,,Biogenetische Grundgesetz" lässt sich aber nicht mit einer Methode beweisen, die von diesem morphologischen Vergleich unabhängig wäre. Es ist deshalb selbst durch Deutung der keimesgeschichtlichen Befunde oder der ,,Beweise" aus der Keimesgeschichte im Sinn einer Deszendenz gewonnen worden. Doch lassen wir diese methodischen Fragen beiseite, [2]) nehmen wir einmal an, die Ontogenese wiederhole die Ahnenstadien im Sinne des ,,Biogenetischen Gesetzes", wenn auch nur die embryonalen Zustände der Vorfahren, so wird diese wunderbare Urkunde über die Vergangenheit und das Werden der Organismen durch andere Umstände und Befunde, die wir bisher unberücksichtigt liessen, jetzt aber noch darlegen

---

[2]) Über diese methodischen Fragen siehe: Paul Overhage S.J.: *Evolution als Hypothese*, Stimmen der Zeit, 149. Bd (1951/52); Paul Overhage S.J.: *Um die Gewissheit der Evolution*, Linzer Theol.-prakt. Quartalschrift 101 (1953); Paul Overhage S.J.: *Über die Frage nach der Abstammung des Menschen / Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschung*, in: *Bindung und Freiheit des katholischen Denkens*, herausg. v. A. Hartmann S.J., Frankfurt a.M. 1952.

müssen, so ausserordentlich in ihrer Lesbarkeit und ihrem Erklärungswert eingeschränkt, dass ihre Brauchbarkeit in Frage gestellt ist.

Gestörte Wiederholung der Ahnenstadien

Nach Haeckel sind „Palingenese" (Wiederholungsentwicklung) und „Caenogenese" (Störungsentwicklung) die beiden Hauptbestandteile der Keimesgeschichte. Während die caenogenetischen Vorgänge weiter nichts über die Ahnen auszusagen vermögen, soll die „Palingenese" gerade in der Wiederholung der Ahnenstadien bestehen, so dass bei ihr die Keimes- bzw. Organgeschichte elternähnlich verliefe und damit die speziellen Formzustände der vorausgegangenen Ahnen immer wieder in Erscheinung träten Die „Palingenese" träfe also das Wesen des „Biogenetischen Grundgesetzes", nämlich das „immer neue Durchschreiten des gesamten Stammbaums" (Conrad-Martius S. 35). Aber durch solche reine Wiederholung käme natürlich noch keine Abwandlung oder Weiterentwicklung der organischen Formen zustande. Das soll erst durch Änderungen der Keimesgeschichte gegenüber der der Vorfahren geschehen, und zwar lediglich durch eine allmählich fortschreitende Addition neuer, andersartiger Endstadien an die alte Ontogenese. Der durchlaufenen Entwicklung würde danach noch ein weiterer, neuer Merkmalskomplex angehängt, und dadurch die Wiederhohlung der Ahnenstadien um ein weiteres Stück verlängert. Auf diese Weise entfernt sich die ausgewachsene Form nach und nach immer weiter von den Stadien, die sie mit den ersten Vorfahren gemeinsam hat. Nach dieser Auffassung wäre z.B. „der Mensch seiner Gestaltung nach ein Wesen, das, von irgendeiner primitivsten Urform von Lebewesen herstammend, durch immer neue Spezifizierung dieser ursprünglichen Ausgangsform zu immer neuen Abwandlungsstadien vorrückend und die auf diese Weise sich bildenden tierischen Gestaltungsweisen durchschreitend und überschreitend, mit einer schliesslich allerletzten Spezifizierung, eben der nun endgültig menschlichen, zu dem geworden ist, was er gegenwärtig ist" (Conrad-Martius S. 28). Wenn dies zuträfe, wäre es tatsächlich möglich, uns an Hand der in der Keimesgeschichte durchlaufenen Ahnenstadien ein klares Bild von den Vorfahrenformen zu machen, und zwar in ihrem *erwachsenen* Zustand, weil ja die „Palingenese" jeweils durch Angliederung eines neuen Merkmalskomplexes an das ontogenetische *End*stadium zustande kommen soll.

Bei einer solchen fortlaufenden Addition immer neuer Stadien müsste sich aber naturgemäss die Ausgestaltung bis zum fertigen Organismus mehr und mehr in die Länge ziehen, so dass der Mensch oder die höheren Säugetiere eine endlose Bahn zu durchlaufen hätten, da sie ja in ihrer Keimesgeschichte alle vorgeblichen Ahnenstadien über sich ergehen lassen müssten. Das aber ist, wie jede Keimesgeschichte zeigt, nicht der Fall. Die Rekapitulation ist vielmehr abgekürzt, ist eine blosse „Auszugsentwicklung" oder ein blosses „Kompendium" des Stammbaums. Aber auch das entspricht noch nicht dem keimesgeschichtlichen Befund. Nach ihm kann die

Rekapitulation nur auf die Anfangsstadien beschränkt sein, weil die Periode der Formbildung (Furchung, Keimblattbildung und Organbildung), z.B. beim Menschenkeimling, schon sehr früh (nach der 8. Woche) mehr oder weniger beendet ist. Er trägt dann schon einigermassen typisch menschliche Züge. Was dann folgt und bei weitem die längste Strecke der Entwicklung ausmacht, ist der Hauptsache nach nur die histologische Differenzierung oder die Ausgestaltung des Angelegten bis zu seiner vollen Funktionsfähigkeit verbunden mit körperlichem Wachstum. „Wir haben also, wenn überhaupt, nicht eine gleichmässige Verkürzung, einen gleichmässigen Auszug aus der Stammesgeschichte vor uns, sondern eine gekürzte Zurückverlagerung der Hauptdurchgangsstadien in die ersten Phasen der Entwicklung" (CONRAD-MARTIUS S. 38). Immerhin wäre auch dann noch die Keimesgeschichte eine wunderbare Urkunde, die uns eine tatsächliche, wenn auch abgekürzte und zurückverlagerte Wiederholung erwachsener Ahnenzustände immer wieder vor Augen führte.

Aber auch das trifft nicht zu, da ja, wie wir schon sahen, keine Rekapitulation zurückverlegter *erwachsener* Ahnenzustände, sondern im günstigsten Fall nur eine Wiederholung *embryonaler* Ahnenstadien vorliegt. Und auch diese „Palingenese" ist, wie HAECKEL schon zugeben musste, keine klare eindeutige „Wiederholungsentwicklung", sondern auf stärkste von „Störungsentwicklungen" (Caenogenesen) durchsetzt. Diese umfassen Neubildungen, die das stammesgeschichtliche Abkürzungsbild überdecken und in keiner Weise auf Ahnenformen zurückführbar sind. Je höher nämlich die Organisation einer Tiergruppe und je verwickelter der Entwicklungsgang ist, um so mehr Hilfseinrichtungen müssen eingebaut werden, um das komplizierte Endstadium zu erreichen. Caenogenesen verschiedenster Ausprägung finden sich bei Wirbellosen und Wirbeltieren, gehören der betreffenden Keimsgeschichte selbst an und lassen sich nur aus ihr verstehen. Sie werden später wieder abgestreift und nicht in den endgültigen, fertigen Organismus aufgenommen. Solche Bildungen sind z.B. Eihüllen, Embryonalanhänge (Dottersack, Amnion, Allantois), Plazenta, Eizähne, Dunenkleid, Larvalorgane (embryonale Ernährungs-, Lokomotions-, Haft- und Atmungsorgane) usw. Es ist im einzelnen äusserst schwierig, diese caenogenetischen Bildungen, die durchaus nicht, wie HAECKEL meinte, blosse Ausnahmen sind, als solche einwandfrei zu erkennen und auszuscheiden, zumal diese „Sonderanpassungen", worauf STARK hinweist, „bereits, entgegen weitverbreiteter Auffassung, auf den frühesten Stadien der Ontogenese wirksam werden" (S. 25). Oft lässt sich eine Entscheidung erst von der schon bekannten Stammesgeschichte her fällen. Damit ist natürlich die methodische Brauchbarkeit des Begriffes Caenogenese für stammesgeschichtliche Feststellungen erledigt.

Zu diesen Caenogenesen kommen dann noch die unübersehbaren Wirkungen des Zusammenschiebens und Zusammendrängens der Ahnenstufen auf die ersten Phasen der Keimesentwicklung. Es treten dabei Abkürzungen („Abbreviation") durch Ausfall und Überspringen einzelner Stadien

auf. So zeigen z.B. die Embryonen der Vögel keine Spur von Zahnanlagen mehr, den Schlangen fehlt die Anlage eines Schultergürtels und den Bandwürmern die Darmanlage. Auch in der zeitlichen Anlagefolge und der räumlichen Beziehung der Organanlagen zueinander können Verschiebungen („Heterochronien") durch Beschleunigungen („Acceleration") oder Hemmungen („Retardation") eintreten. Diese zahlreichen Abänderungen haben natürlich bedeutende Auswirkungen innerhalb des Bündels von Organentwicklungen (Organogenesen), aus denen sich die Gesamtontogenese zusammensetzt und die oft nur in lockeren Beziehungen zueinander stehen. Gerade durch Veränderungen in den Geschwindigkeiten der Entwicklungsprozesse, die sich auf Grund des „Prinzips der abgestimmten Reaktionsgeschwindigkeiten" einstellen, kann, wie v. BERTALANFFY sagt, die Aufeinanderfolge der ontogenetischen Stadien „in der verschiedensten Weise durcheinandergewürfelt sein" (S. 82). DE BEER zählt allein 8 derartige Möglichkeiten auf (S. 30/31), die er mit besonderen Namen belegt und die sich auf allen keimesgeschichtlichen Stadien verwirklichen können. „Man kann daher nicht von einer 'Rekapitulation', d.h. von einer sukzessiven Wiederholung der Stammesgeschichte sprechen, sondern nur von einer 'Repetition' keimesgeschichtlicher Zustände der Ahnen, deren Reihenfolge weitgehend verändert sein kann" (v. BERTALANFFY S. 82).

Diese Abkürzungen, Verschiebungen und Neubildungen zeigen, dass es ausserordentlich vielseitige Wandlungen der Keimesgeschichte geben muss. Besonders drei Hauptarten ontogenetischer Abänderungen, die zur Entstehung neuer Organe und Strukturen und zu neuen Organisationstypen führen können, lassen sich herausstellen. Sie treten aber wohl niemals säuberlich getrennt auf, sondern meist mehr oder weniger miteinander und mit weiteren Abänderungsweisen verbunden oder gemischt, dazu durch die oben erwähnten besonderen Prozesse weitgehend modifiziert.

Die erste Abänderung, über die wir schon sprachen, besteht in der Hinzufügung eines weiteren Abschnittes zu den Endstadien („Terminale Abänderung der Ontogenese" SCHINDEWOLF, „Anabolie" SEWERTZOFF, „Prolongation" FRANZ, „Hypermorphose" DE BEER). Hier durchlaufen die Nachkommen ihre keimesgeschichtliche Entwicklung in der gleichen Weise wie die Eltern, fügen aber dem letzten (erwachsenen) Stadium der Eltern einen weiteren Merkmalskomplex hinzu. Dabei wird also das Endstadium in der Entwicklung der Vorfahren nicht in frühe keimesgeschichtliche Stadien der Nachfahren zurückgedrängt, sondern deren Ontogenese nur verlängert, so dass der adulte Zustand der Vorfahren jetzt nicht mehr ein Endstadium, sondern ein ontogenetisches Stadium unmittelbar vor dem Endstadium der Nachfahren bildet. Dieser Fall des „Überschreitens der Volltierahnenform" ermöglicht eine wirkliche Palingenese, eine Rekapitulation von Merkmalen *erwachsener* Vorfahren und macht nach Auffassung vieler Forscher allein das „Biogenetische Grundgesetz" aus, das damit lediglich einen Spezialfall aus dem ganz allgemeinen Tatbestand beschreibt, „dass zwischen der Ontogenese und der

Phylogenese oder zwischen der betrachteten Einzelontogenese und der ihr vorausgegangenen Kette von Ontogenesen morphologische Beziehungen bestehen" (SCHINDEWOLF S. 248).

Wie es scheint, hat man aber bisher noch keinen einzigen sicheren Fall eines solchen Hinausschreitens über die fertige Vorfahrenform feststellen können. Wohl führt man (z.B. RENSCH) einige solcher Fälle an. Es handelt sich meist um allometrisch wachsende Einzelorgane wie Gesichtsschädel (z.B. der Höhlenbären), lange Vogelschnäbel, exzessiv lange Kiefer wie beim Fisch „Belone acus" (ein Beispiel, das übrigens DE BEER als „a very good case of neoteny" anführt, S. 64 bzw. 79), Zähne, Hörner und Geweihe. So führte z.B. die Geweihbildung miozäner Hirsche nur bis zum Sechsender, pliozäne und pleistozäne Formen über die in den ersten Jahren angelegten wenigsprossigen Geweihbildungen hinaus bis zum 8-, 10- und 14-ender. Der Höhlenbär durchläuft in der keimesgeschichtlichen Entwicklung seiner Gliedmassenproportionen und besonders seines Schädels Stadien, die der vermutlichen Vorfahrenreihe entsprechen. Solche Untersuchungen besitzen als Nachweis einer echten terminalen Abänderung der Ontogenese, also einer wirklichen Wiederholung von Merkmalen erwachsener Vorfahren, allerdings nur hypothetischen Wert. Es ist nämlich kaum sicher auszumachen, ob die in Beziehung gesetzten fossilen Formen wirklich eine echte stammesgeschichtliche Folge und nicht vielleicht Seitenzweige darstellen. Ferner ist mit derartigen Wachstumsverlängerungen, wie sie bei den gebrachten Beispielen vorliegen, für gewöhnlich eine starke Wachstumsbeschleunigung verbunden, die schon, wie RENSCH betont, in *frühen* Stadien der Ontogenese erkennbare Abänderungen hervorruft. Auch bleibt es unwahrscheinlich, dass das letzte Vorfahrenstadium auch bis in die histologischen Einzelheiten hinein durchlaufen wird. Und schliesslich könnte noch das Einschlagen einer neuen Entwicklungs*richtung* vorliegen.

Es bleibt also fraglich, ob eine terminale Abänderung der Ontogenese (Anabolie) wirklich vorkommt, vor allem deshalb, weil der „exakte 'Gabelpunkt' der Divergenz während der Ontogenese" (RENSCH S. 273) kaum eindeutig zu bestimmen ist, auch nicht bei nahverwandten Formen. Vielfach weichen nämlich die miteinander verglichenen Ontogenesen schon von den Furchungsstadien oder von der ersten Anlage der Organe her voneinander ab. Man spricht dann von einer „initialen Abänderung der Ontogenese" (SCHINDEWOLF) oder von „Archallaxis" (SEWERTZOFF), der zweiten Hauptart ontogenetischer Abänderungen, die ebenso die Entwicklung einzelner Organe („Organarchallaxis") wie den gesamten Keim („totale Archallaxis", RENSCH) betreffen und interspezifische und transspezifische Wandlungen hervorrufen kann. Setzt die sichtbare Abänderung der Entwicklung in eine andere Richtung oder das „Abirren vom Gruppentypischen" erst später ein, etwa auf „mittleren" Stadien — natürlich eine sehr vage Bezeichnung, da scharfe Grenzen zur Archallaxis kaum anzugeben sind — dann haben wir die dritte ontogenetische Abänderungsweise, nämlich die verschiedenen Arten der „Deviation" (SEWERTZOFF), die sich entweder nur auf diese „mittleren" Stadien beschränken oder bis

zum erwachsenen Zustand beibehalten werden können. In diesen Fällen stellt natürlich nur die Entwicklungsperiode *vor* der Abänderung eine „Palingenese" oder eine Rekapitulation von Ahnenzuständen dar, die, je früher das Abirren einsetzt, auf eine immer kürzere Phase eingeengt werden. Aber hier bleibt die Individualentwicklung immerhin eine stammesgeschichtliche Urkunde.

„Rekapituliert werden hier lediglich die ontogenetisch zuerst angelegten allgemeinsten Organsisationsmerkmale des umfassenden Typus, dem die betreffenden Formen angehören" (SCHINDEWOLF S. 245). Es sind die sog. „Typus-Rekapitulationen", bei denen, wie RENSCH sagt, „generell Struktureigentümlichkeiten grosser taxonomischer Gruppen in der Reihenfolge ihrer phylogenetischen Entstehung wiederholt werden" (S. 274), vorausgesetzt, dass nicht die früher erwähnten zahlreichen keimesgeschichtlichen „Störungen" Reihenfolge und Struktureigentümlichkeiten mehr oder weniger verwischt haben. RENSCH nennt sie zwar „Anabolien im weiteren Sinn", sie sind aber keine echten Anabolien, da hier keine Rekapitulation *erwachsener* Ahnenstadien oder der Alterszustände der Vorfahren vorliegt, sondern nur *embryonale* Strukturen der Vorfahren entsprechenden *embryonalen* Zuständen in der Keimesgeschichte der Nachfahren gleichen. Ein Rückschluss auf die *fertige* Gestalt der Ahnen ist deshalb nicht möglich. [3]) Die Behauptung von RENSCH, dass diese embryonalen Strukturen bei den Vorfahren „zugleich auch als adulte ausgebildet werden, d.h. also schon 'definitive' Merkmale sind" (S. 274), lässt sich aus der Keimesgeschichte nicht erweisen, ja enthält in dieser Formulierung („zugleich"!) einen Widerspruch.

Die schematische Gleichheit der frühen Entwicklungsstadien ist nun aber weithin nur noch ein „blosser Schein". Sie verbirgt in Wirklichkeit, wie PORTMANN (1951) sagt, „die heimliche Verschiedenheit, so wie die schlichte Kugelgestalt vieler Eizellen uns Identität annehmen liesse, wo das Experiment ganz verschiedene verborgene Potenzen nachweist. Wie unbedeutend wird in diesen Frühstadien das sichtbare Gleiche vor dem unsichtbaren Verschiedenen" (S. 56). Tatsächlich hat es sich gezeigt, dass die äusserliche Gestaltungskonvergenz in den frühembryonalen Stadien höherer und niederer Tiere gar nicht in der angenommenen Weise besteht. Die gestaltliche Ähnlichkeit der Embryonen, etwa eines Rindes, eines Hünchens, eines Lurches und eines Fisches ist zwar überraschend, — sie gehören ja auch alle dem Bauplan der Wirbeltiere an — trotzdem lässt sich aber die späterhin so verschiedenartige Gestaltung schon in diesen Stadien erkennen. RENSCH meint deshalb, die viel diskutierte allgemeine Ähnlichkeit früher Embryonalstadien verwandter Gruppen sei wohl weitgehend

---

[3]) Ein instruktives Beispiel, um dies deutlich zu machen, bietet die Schädelform der Embryonen der Hundeartigen (Caniden). Sie haben rundliche Hirnschädel und ausgebuchtete Gesichtsschädel mit kurzer Schnauze. Ein solcher embryonaler Zustand gibt jedoch keinen erwachsenen Zustand wieder, da die ausgewachsenen Vorfahren der heutigen Vertreter der Hundeartigen nach Ausweis der fossilen Dokumente verlängerte Gesichtsschädel, vielfach mit langen Schnauzen, und einen flachen Hirnschädel besitzen.

dadurch bedingt, „dass generell die embryonale Gestalt vieler Organe mit rundlichen und eiförmig gestalteten Gebilden beginnt, die ohnehin nicht viel Möglichkeiten für spezifische morphologische Abweichungen bieten.... Vergleicht man aber solche Stadien genauer miteinander, so sind doch oft noch Unterschiede zu finden ...." (S. 264).

Rensch zeigt dies illustrierend an vergleichbaren frühen Stadien der Hirnentwicklung in drei miteinander verwandten Säugerordnungen, der Insektenfresser, Fledermäuse und der eigenartigen „Fliegenden Lemuren" (Dermopteren), und bemerkt dazu: „Die Differenzen der verschiedenen Ordnungen sind in den Grössenverhältnissen und der Gestaltung der einzelnen Hirnabschnitte so bedeutend, wie man sie zunächst wohl nicht erwarten würde" (S. 264/65). Remane weist hin auf die „initialen Differenzen" bei der Entwicklung homologer, später recht ähnlicher Wirbeltierknochen, die wir schon erwähnten, und auf die mannigfachigen Ausbildungsweisen homologer Keimblätter durch Abfaltung an den verschiedensten Stellen oder durch Abwucherung von Zellen, bisweilen sogar bis zu ihrer Isolierung (bei Enteropneusten und Seeigeln). Dalcq spricht bei der Betrachtung der Klassen und Ordnungen der Wirbeltiere sogar von „grundlegenden Verschiedenheiten der Eiorganisation (différences radicales d'organisation ovulaire), die oft mit blossem Auge, auf jeden Fall aber bei mikroskopischer Untersuchung wahrzunehmen sind und deren erstaunlichen Tiefgang die moderne experimentelle Analyse noch unterstrichen hat" (S. 370). Ja, eine Charakterisierung der Grundzüge der Keimorganisation und der verschiedenen Typen der Plasmadifferentiation (ségrégation ooplasmique) in den verschiedenen Gruppen „fait apparaître les différences plus que les ressemblances", so dass man den Eindruck gewinnen könnte, die verschiedenen Stämme stünden einfach nur nebeneinander und es sei vergeblich, danach zu forschen, wie sie aus einer gemeinsamen Stammform abzuleiten seien (S. 377/78).

De Beer betont weiter, „dass sich die Übereinstimmung, die zwischen sich entsprechenden (homologen) Bildungen besteht, nicht stets bis auf genau dieselbe Lagegleichheit (identical similarity of position) der Zellen im Embryo oder in einem Eibezirk zurückführen lässt, von denen her sich diese Bildungen schliesslich aufbauen" (S. 126 u. 133). Verfolgt man nämlich ihre Ursprünge bis zum Ei zurück, dann wird es häufig deutlich, dass sie in verschiedenen Regionen wurzeln. Homologe Organe können also von verschiedenen Eibezirken ausgehen. Und selbst wenn sie in übereinstimmenden Teilen des Eies ihren Ursprung haben, brauchen sie nicht stets die gleichen Keimblätter (Ento-, Ekto- und Mesoderm) zu durchlaufen, um zu ihrer endgültigen Ausbildung zu gelangen. Die Keimblätter sind deshalb keine Zellgarnituren oder Zellsätze von genau identischem Ursprung und verhelfen auch nicht unbedingt und ausnahmslos ganz bestimmten Teilen des ausgewachsenen Organismus zur Entstehung. Alles dies sei, so meint de Beer, „eine weitere Illustration für die Tatsache, dass Abänderungen von stammesgeschichtlicher Bedeutung im Widerspruch

zur Rekapitulationstheorie auf frühesten Entwicklungsstadien entstehen können und auch wirklich entstehen" (S. 136).

Schliesslich ergaben exakte entwicklungsmechanische Versuche, besonders an Amphibien und Seeigeln, die man mit Hilfe von Transplantationen und Explantationen durchführte, eindeutig, dass selbst zwischen verwandten Tierformen, zwischen Gattungen und Arten, überraschend frühe Differenzen in der embryologischen Entwicklung und in der Eigrösse, Eigestalt und Eifarbe weitverbreitet sind. Sogar Unterschiede (z.B. in der Zellgrösse und Entwicklungsgeschwindigkeit) zwischen *Rassen* einer Art, wie des Schwammspinners („Lymantria dispar") hat man auf sehr frühen Entwicklungsstadien festgestellt. Die morphologische und physiologische Auswirkung einer Mutation kann also „in der ganzen Ontogenese von den Furchungsteilungen an deutlich werden" (RENSCH S. 254). Aber auch dann, wenn gestaltliche Unterschiede bei frühen Entwicklungsstadien in keiner Weise zu erkennen sein sollten, bleibt natürlich, wie RENSCH sagt, „immer noch zu fragen, ob nicht der vorauszusetzende abweichende Chemismus einiger Gewebe, speziell ihre gegenseitige Einwirkungsmöglichkeit (z.B. Induktionsfähigkeit und Affinität), färberisch oder experimentell nachgewiesen werden kann" (S. 265).

Eine tiefgehende Analyse darf aber bei der Feststellung solcher gestaltlicher oder physiologischer Verschiedenheiten nicht stehen bleiben, sondern muss zu den Erbfaktoren (Genen) und ihren Wirkungen vordringen. Hier hat sich nun gezeigt, wie DE BEER sagt, dass die zwischen homologen Organen bestehende Übereinstimmung nicht unbedingt eine Gleichheit der Erbfaktoren, die die Ausbildung dieser Organe steuern, oder der ontogenetischen Prozesse, die sie hervorbringen, einschliesst (S. 126 u. 128). Das ist zu erwarten, da ja die primären Wandlungen, auf die Abänderungen zurückgehen, in den Keimzellen bzw. in der Erbsubstanz des Eies liegen müssen. Der Ablauf einer abgeänderten Ontogenese und die Gestaltung eines umgeprägten Organismus ist vom Genotypus, von der Beschaffenheit der Gengarnitur abhängig, also „nur die Folge der schon stattgehabten Erbänderung. Im befruchteten Ei müssen schon die neuen Charaktere der Art vorhanden sein. Sie können sich nicht erst im Lauf der Ontogenese entwickeln" (REMANE S. 167). Es gibt also eine Phylogenese der Keimbahn, eine „Germophylogenese". Damit wird aber die ganze Keimesentwicklung vom Ei bis zum erwachsenen Individuum hinauf abweichend, auch wenn die genischen Verschiedenheiten morphologisch und physiologisch nicht in der gesamten Ontogenese erkennbar sein müssen, weil viele Eigentümlichkeiten und Merkmale erst irgendwann in der Kette der bei der Ontogenese in Gang gesetzten Reaktionsabläufe sichtbar werden. Bei dieser Auffassung einer Artspezifität der Ontogenese von der Eizelle an ist natürlich ein sachlich berechtigter Schluss von einer bestimmten keimesgeschichtlichen Gestaltung auf entsprechend gestaltete Ahnenkeimlinge streng genommen nicht mehr möglich. Die Keimesgeschichte der Nachfahrengruppe kann deshalb, wie DACQUÉ mit Nachdruck betont, jene der Vorfahren niemals, auch nicht in deren Anfangsstadien wirklich und

eigentlich, sondern höchstens in einem konvergenten, äusserlich gestaltlich zusammenstimmenden Sinne wiederholen. Sonst müsste man voraussetzen, dass eine Tiergruppe irgendwann einmal „von ihrem schon in den Erbpotenzen spezifisch festgelegten Entwicklungsgang 'abböge' und zu einer spezifisch neuartigen, *nicht* im Keimmaterial festgelegten Endgestalt gelangt" (CONRAD-MARTIUS S. 183), was schliesslich nur bei einer „Vererbung erworbener Eigenschaften" möglich wäre, die aber bisher nicht nachgewiesen werden konnte.

Zusammenfassung

Wir sind am Ende unserer kritischen Nachprüfung der schwierigen und weitschichtigen Frage, ob die Keimesgeschichte tatsächlich eine verkürzte Wiedergabe der Stammesgeschichte sei. Es hat sich dabei herausgestellt, dass aus dem Verlauf der Ontogenese keine Rückschlüsse auf *fertig* ausgebildete Ahnenzustände gewonnen werden können, ausgenommen in den fraglichen Fällen einer terminalen Abänderung (Anabolie). Wenn überhaupt, dann vermag die Ontogenese nur einiges für das Erkennen vergangener *embryonaler* Zustände beizutragen. Aber hier ist sie sowohl durch die zahlreichen „Störungsbildungen" (Caenogenesen) als auch durch die Fülle von Abkürzungen, Beschleunigungen, Hemmungen, zeitliche und räumliche Verschiebungen, durch Ausfälle, Umstellungen und andere Änderungen, die auf „mittleren" Stadien (Deviationen) ebenso wie auf frühen und frühesten Stadien (Archallaxis) auftreten und dann den innern und äusseren (gestaltlichen) Zustand des Eies und der ersten Furchungsstadien beeinflussen können, derart umgeformt, dass einwandfreie Aussagen äusserst erschwert, wenn nicht unmöglich sind. Ja, manche Befunde, wie die „initialen Differenzen", z.B. die verschiedenartige Entstehung homologer, später meist recht ähnlicher Wirbeltierknochen und die Ausbildung homologer Keimblätter durch Abfaltungs- oder Abwucherungsprozesse verschiedenster Art und die tiefgreifenden Unterschiede in der Eiorganisation und der ersten Furchungsprozesse bei den einzelnen Wirbeltierklassen usw., erlauben überhaupt keine stammesgeschichtliche Auswertung mehr. Diese ungeheure Vielgestaltigkeit im keimesgeschichtlichen Werden homologer Organe und verwandter Organismen, besonders der höher organisierten Gruppen, verwischt, wie PORTMANN (1949) sagt, „mehr und mehr die möglichen Spuren der Stammesgeschichte, so dass nur mit grösster Umsicht und nur mit einer durch reiche, sehr lange Erfahrung geschärfte Kritik eine mögliche Beziehung der embryonalen Formbildungen zu der uns direkt unzugänglichen Stammesgeschichte ermittelt werden kann" (S. 28). Vorsichtiger kann man wohl kaum noch formulieren.

Gewiss ist die Ontogenese ein historisches Produkt, an dessen Zustandekommen auch die Vergangenheit mitwirkte. Vielleicht wird deswegen ein einmal beschrittener Gestaltungsweg nur schwer völlig aufgegeben und ein „Umweg" zum neuen Gestaltungsziel eingeschlagen, das, rein konstruk-

tiv betrachtet, viel direkter erreicht werden könnte. Aber die ontogenetischen Stadien sind, wie wir gesehen haben, historisch vielfach so heterogen, d.h. von verschiedenem stammesgeschichtlichen Alter, dass sich aus der Reihenfolge der Stadien ihr relatives stammesgeschichtliches Alter nicht unmittelbar erkennen lässt. „Es besteht keine allgemein gültige Korrelation zwischen der Reihenfolge ontogenetischer und derjeniger phylogenetischer Stadien". Darum gibt es auch „keine Methode, aus der Ontogenese unmittelbar phylogenetische Rekonstruktionen durchzuführen" (KÄLIN S. 395/96). Die gesteigerte Komplikation der Keimesgeschichte macht, wie REMANE es ausdrückt, „eine direkte und totale Auswertung ontogenetischer Abläufe für die Rekonstruktion phylogenetischer Ahnenreihen unmöglich". Aus diesem Grund entscheidet die schon von anderswoher bekannte Phylogenese „über die Deutung der Ontogenese, nicht die Ontogenese über die Deutung der Phylogenie" (S. 213 bzw. 125).

Auch das „v. Baersche Gesetz" erweist sich zum Teil nur als eine „grobe Formulierung der Entwicklungsphänomene ohne genaue Analyse" (a rough formulation, without detailed analysis, of the phenomena of development", DE BEER S. 110) und gilt deshalb nur in beschränktem Mass. Nach seiner Formulierung sollen nämlich in der Keimesgeschichte nach den ersten vorbereitenden Furchungsstadien die allgemeinen Merkmale vor den speziellen erscheinen, bzw. sollen sich die Merkmale der höheren systematischen Einheiten (Stamm, Klasse, Ordnung) vor den niederen Rangstufen (Familie, Gattung, Art, Rasse) entwickeln. Danach könnte man in der Ontogenese zuerst erkennen, welchem Stamm der sich entwickelnde Organismus angehört (ob Wirbeltier oder wirbelloses Tier), dann ob das Wirbeltier ein Fisch, Reptil, Vogel oder Säuger ist, dann ob das Säugertier ein Insektenfresser oder ein Huftier oder ein Raubtier usw. wird, bis sich nach und nach die artliche und rassische Zugehörigkeit herausstellt. Mit andern Worten, alle Wirbeltiere würden bis zur Ausbildung der Klassensonderung zum Fisch, Reptil, Vogel oder Säuger, alle Säuger bis zur Ausbildung der Ordnungsmerkmale für Insektenfresser, Huftiere usw., alle Huftiere bis zur Ausbildung der Familien-, Gattungsmerkmale und so fort eine gestaltlich identische Keimesentwicklung durchlaufen, ein Befund, der nicht vorhanden ist, da das v. Baersche Gesetz von der keimesgeschichtlichen Aufbaureihenfolge vom Allgemeinen zum Speziellsten durch die früher erwähnten „Störungsentwicklungen" und Abänderungen verschiedenster Art mannigfaltig unterbrochen und durchkreuzt, ja bisweilen in sein Gegenteil verkehrt ist, so dass artliche und rassische Differenzen schon an den ersten Furchungsstadien sichtbar werden, während familien- und ordnungstypische Sonderheiten erst später auftreten. Praktisch kann eben „die Einzelontogenese in jedem Stadium abgewandelt werden" (REMANE S. 213).

Die Ontogenese ist also nicht die wunderbare, einzigartige und umfassende Urkunde, die uns aus der Vergangenheit der Organismengeschichte einen eindeutigen Bericht geben könnte. „Embryonen sind ... auch im günstigsten Fall immer sehr schwer lesbare 'Urkunden' der Stammesgeschichte" (PORTMANN S. 28). SCHINDEWOLF warnt deshalb davor,

„ein jedes ontogenetische Stadium gewissermassen als bare Münze zu nehmen und in ihm ein phylogenetisches Abbild zu sehen" (S. 248), da sonst Gefahr bestehe, fiktive Organismen zu konstruieren, besonders dann, wenn keine Kontrollmöglichkeit am fossilen Material bestehe. Die Keimesgeschichte liefert nach ihm höchstens „ein regulatives Prinzip, das Fingerzeige gibt und unsern Blick in bestimmte Bahnen lenkt, aber nicht selbst und allein zu endgültigen Ergebnissen führen kann" (S. 249).

Es gibt auch kein „Biogenetisches Grund*gesetz*", dem eine durchgreifende und allgemeine Geltung zukäme. Seinem Inhalt nach beschreibt es ja, wie wir gesehen haben, wenn überhaupt, dann nur *eine* der vielen Art und Weisen der Embryonalentwicklung, nämlich den Spezialfall der terminalen Abänderung (Anabolie), die auf dem Hinzufügen eines neuen weiteren Endabschnittes beruht, einen Fall, der aber einstweilen noch nicht mehr als nur eine *theoretische* Möglichkeit ist, da er bisher, wie es scheint, noch nicht eindeutig nachgewiesen werden konnte. Streng genommen fällt aber auch dieser Fall, worauf DE BEER aufmerksam macht, nicht unter das „Biogenetische Grundgesetz", da bei dieser terminalen Abänderung die Merkmale des erwachsenen Vorfahren nicht auf frühe keimesgeschichtliche Stadien zurückgedrängt werden, also keine *abgekürzte* Rekapitulation vorliegt, wie es das „Grundgesetz" behauptet, sondern nur „eine einfache Repetition" (S. 79). „Bei archallaktischen Änderungen", so formuliert RENSCH, „gilt die Biogenetische Regel nicht" (S. 284).

Ja, es gibt sogar Ontogenesen, wie die „Proterogenese" (SCHINDEWOLF), bei denen manche, die *spätere* Stammesgeschichte einer Gruppe kennzeichnende Merkmale oder Gestaltungen zunächst *nur* auf *früh*ontogenetischen Stadien angelegt und ausgebildet werden, um dann im Verlauf des weiteren stammengeschichtlichen Wandels auf immer *spätere* Stadien überzugreifen, bis sie schliesslich auch das erwachsene Stadium bestimmen. Hier ist also das „Biogenetische Grundgesetz" regelrecht auf den Kopf gestellt, da nicht die ontogenetischen Frühstadien, sondern gerade umgekehrt die Spätstadien die bisher abgelaufene Stammesgeschichte rekapitulieren, während die Frühstadien den schon angebahnten neuen Typus repräsentieren. Schliesslich werden alle die Fälle vom „Biogenetischen Grundgesetz" nicht erfasst, bei denen durch Wachstumshemmungen oder Wachstumsbeschleunigungen eine „Verjugendlichung" („Neotenie", „Pädomorphose" DE BEER, „Fötalisation" BOLK) des Organismus eintritt. Das Organ oder die Organe erscheinen dann im *End*zustand in einer Ausprägung, die bei der Vorfahrenform nur ein *embryonales Durchgangsstadium* war oder — anders ausgedrückt — *embryonale* Strukturen der Vorfahren werden ohne weitere Verwandlung zu *End*strukturen des Nachfahren, z.B. wenn Larvenformen mancher Amphibien geschlechtsreif werden (Axotolotl, Grottenolm u.a.). Auch das ist „genau das Umgekehrte und Entgegengesetzte von dem, was auf Grund der Rekapitulationstheorie gefordert werden müsste" (DE BEER S. 68).

Man versteht, dass man gegenüber dem „Biogenetischen Grundgesetz" heute zu ablehnenden Urteilen gekommen ist. „Die äussere Formulierung

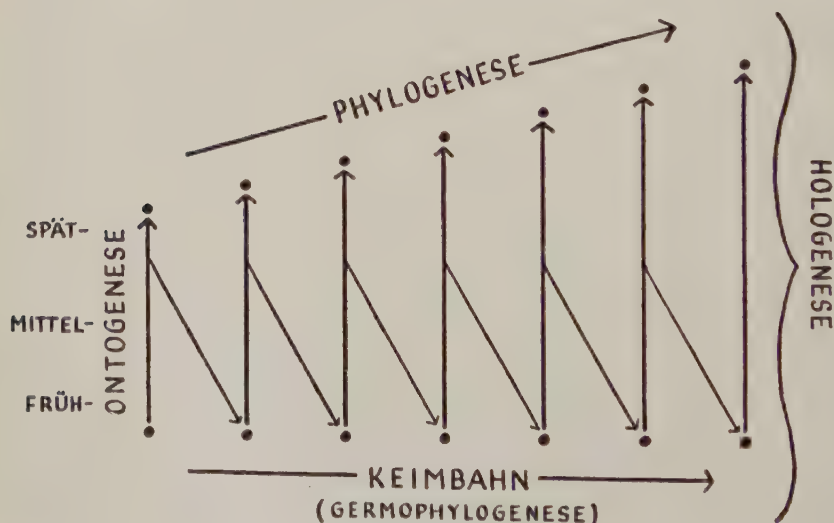
des 'Biogenetischen Grundgesetzes' ...... erscheint ...... völlig verfehlt" (SCHINDEWOLF S. 248). „In der Haeckelschen Fassung ist...... das 'Biogenetische Grundgesetz' als direkte phylogenetische Forschungsgrundlage nicht anwendbar' (REMANE S. 174). DE BEER spricht von einer „Entthronung der Rekapitulationstheorie" (S. 140) und von einer „Befreiung von einer geistigen Zwangsjacke (of mental straitjacket), die beklagenswerte Wirkungen auf den biologischen Fortschritt hatte" (S. 141), besonders auf die Einführung kausal-analytischer Methoden in die Embryologie. Man schränkt es aufs stärkste ein und erwartet (wie PETER, NAEF, und SCHINDEWOLF) nur noch aus den Entwicklungsabläufen einzelner Organe gewisse Auskünfte über stammesgeschichtliche Differenzierungsstufen. In welcher Weise jedoch die einzelnen Organontogenesen, die als ein in lockeren Relationen stehendes Bündel die Gesamtontogenese zusammensetzen, ,,jeweils zu den Ahnenorganisationen zusammengefügt waren, das lässt sich angesichts der bedeutenden Auswirkungen zeitlicher und örtlicher Verschiebungen der Organentfaltung mit Hilfe der Entwicklungsgeschichte allein kaum einwandfrei ermitteln" (SCHINDEWOLF S. 248). Ob aber eine solche Loslösung und Einzelbetrachtung eine richtige Beurteilung ergibt, ist zum mindesten zweifelhaft, da, wie STARK (S. 4) und PORTMANN betonen, nie ein Einzelmerkmal, sondern die Ontogenese im ganzen evoluiert, die Ontogenese also eine selbständige evolutive Wertigkeit besitzt.

So sind die grossen Hoffnungen, die man auf das ,,Biogenetische Grundgesetz" setzte, nicht erfüllt worden. Das ist eigentlich nicht zu verwundern. Man hat ja das ,,Biogenetische Grundgesetz" nicht *aus* der Keimesgeschichte aufgezeigt, noch aufzeigen können, sondern las den stammesgeschichtlichen Prozess im Sinne einer Deszendenz in die Keimesgeschichte weithin *hinein*. Es ist tatsächlich so gewesen, wie CONRAD-MARTIUS sagt (S. 26, 27, 32): Nicht die vor Augen liegende Keimesgeschichte der Einzelwesen wurde als Muster für die vorausgesetzte und gesuchte Stammesentwicklung genommen, nicht lautete das ursprüngliche Problem: *gibt* es eine dieser Keimesentwicklung analoge Abstammungsentwicklung und wie, bzw. in welchen Grenzen ist sie möglich? Vielmehr wurde umgekehrt die hypothetisch konstruierte Stammesentwicklung zum Muster der Einzelentwicklung, so dass aus dieser die urhistorische Abstammungsfolge direkt zu entnehmen sein sollte. ,,Das Bekannte oder doch wenigstens unmittelbar empirisch zu Bewahrheitende wurde aus dem weithin Unbekannten und direkter Bewahrheitung völlig Entzogenen hergeleitet". Ein solches Vorangehen ist schon logisch unmöglich, weil das Unbekannte und Hypothetische immer nur aus dem Bekannten hergeleitet werden kann. Dazu ist Keimesgeschichte nicht Stammesgeschichte und diese deshalb auch nicht die Ursache von jener. Es verhält sich vielmehr gerade umgekehrt: Stammesgeschichte kann stets nur Keimesgeschichte sein, da die Stammesgeschichte sich aus der Aufeinanderfolge unzähliger Ontogenesen zusammensetzt und auf ihr aufbaut (,,Hologenese", ZIMMERMANN), von denen jede die Keimesgeschichte der Eltern entweder unverändert abbildet oder ihr gegen-

über Umprägungen zeigt. Die Schicksale der vorausgegangenen Generationen finden sich deshalb zwar in der Keimesgeschichte aufgezeichnet, aber sie sind wegen der ungeheuren Fülle von Abänderungen auf Grund des keimesgeschichtlichen Befunds allein im einzelnen nicht mehr oder nicht mehr mit Sicherheit zu ermitteln.

Koblenz PAUL OVERHAGE, S.J.

Arbeiten der im Text zitierten Autoren: G. R. DE BEER: *Embryos and ancestors*, 2. Aufl., Oxford 1951. — L. v. BERTALANFFY: *Das biologische Weltbild*, Bd I, Bern 1949. — H. CONRAD-MARTIUS: *Abstammungslehre*, München 1950. — A. DALCQ: *L'apport de l'embryologie causale au problème de l'évolution*, Portug. Acta Biol. (A), Vol. R. B. Goldschmidt, Lisboa 1949/51. — K. GOERTLER: *Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Berlin 1950. — G. HEBERER: *Allgemeine Abstammungslehre*, Göttingen 1949. — J. KÄLIN: *Ergebnisse und Probleme der stammesgeschichtlichen Forschung*, Schweizer Rundschau 46 (1946). — O. KUHN: *Die Deszendenztheorie*, München 1951. — K. PETER: *Palingenese und Cenogenese in der Embryologie*, Morph. Jahrb. 94 (1954). — A. PORTMANN: *Einführung in die vergleichende Morphologie der Wirbeltiere*, Basel 1948. — A. PORTMANN: *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Basel 1951. — A. PORTMANN: *Die Entwicklungsgeschichte der Tiere*, in: *Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie*, eine Vortragsreihe mit Beiträgen von L. v. BERTALANFFY u.a., Stuttgart 1955. — A. REMANE: *Die Grundlagen des Natürlichen Systems, der Vergleichenden Anatomie und der Phylogenetik*, Leipzig 1952. — B. RENSCH: *Neuere Probleme der Abstammungslehre*, 2. Aufl., Stuttgart 1954. — B. RENSCH: *Die phylogenetische Abwandlung der Ontogenese*, in: *Die Evolution der Organismen*, 2. Aufl., herausg. v. G. HEBERER, Stuttgart 1954. — O. H. SCHINDEWOLF: *Zur Kritik des „Biogenetischen Grundgesetzes"*, Naturwiss. 33 (1946). — O. H. SCHINDEWOLF: *Grundfragen der Paläontologie*, Stuttgart 1950. — A. N. SEWERTZOFF: *Morphologische Gesetzmässigkeiten der Evolution*, Jena 1931. — D. STARK: *Was lehrt die Embryologie für die Stammesgeschichte der Säugetiere?*, Frankfurt 1948.



BIJBELS PERSONALISME ALS THEOLOGISCHE DENKVORM

THEOLOGISCHE KRONIEK

1. James BROWN, *Subject and Object in Modern Theology,* (*The Library of Philosophy and Theology*), London, SCM Press, 1955, 14 x 23, 214 blz., geb. 18/.
2. Maurice S. FRIEDMAN, *Martin Buber, The Life of Dialogue,* London, Routledge and Kegan Paul, 1955, 14 x 22.5, X + 310 blz., geb. 25/.
3. Abraham J. HESCHEL, *A Philosophy of Judaism, God in Search of Man,* New York, Farrar, Straus and Cudahy, 1956, 15 x 22, XVIII + 437 blz., geb. $ 5.00.
4. Reinhold NIEBUHR, *The Self and the Dramas of History,* New York, Charles Scribner's Sons, 1955, 13.5 x 21, 246 blz., geb. $ 3.75.
5. Helmut THIELICKE, *Theologische Ethik,* II. Band, *Entfaltung,* 1. Teil, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1955, 16 x 23.5, XVIII + 644 blz., ing. DM 33.40, geb. DM 37.40.
6. Hermann DIEM, *Theologie als Kirchliche Wissenschaft, Handreichung zur Einübung ihrer Probleme,* II. Band, *Dogmatik, Ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus,* München, Chr. Kaiser, 1955, 15 x 24, 318 blz., ing. DM 13.—, geb. DM 15.—.
7. René MARLÉ, *Bultmann et l'Interprétation du Nouveau Testament,* (*Théologie,* 33), Paris, Aubier, 1956, 14 x 23, 205 blz., ing. 600 Fr. frs.
8. Heinrich SCHLIER, *Die Zeit der Kirche, Exegetische Aufsätze und Vorträge,* Freiburg, Herder, 1956, 15.5 x 23, 314 blz., geb. DM 22.—.
9. Dietrich VON HILDEBRAND, *De vijf fundamenten,* Tielt-Den Haag, Lannoo, 1956, 11 x 17.5, 63 blz., ing. 25 B. frs.
10. Otto SEMMELROTH S.J., *Gott und Mensch in Begegnung, Ein Durchblick durch die Katholische Glaubenslehre,* Frankfurt a/M., Josef Knecht-Carolusdruckerei, 1956, 12.5 x 21, 362 blz., geb. DM 12.80.

Theologie is de wetenschappelijke bezinning op de alrijke goddelijke Feitelijkheid, in zover Deze zich aan ons heeft willen openbaren in onze geschiedenis. Deze menselijke reflexie drukt zich uit op velerlei wijze. In een te weinig opgemerkt artikel bakent Dr. Johannes AUER de drie hoofdwegen af, die b.v. de genadetheologie in het Westen heeft gevolgd: psychologische omschrijving, begrippelijke ontische analyse, en personalistische dialektiek, vooral vanuit de mystieke ervaring (*Um den Begriff der Gnade,* ZKTh. 70 (1948) 341—368). Dit methodologisch overzicht bezit een onbetwistbare autoriteit, waar het geschreven werd door de auteur van *Die Entwicklung der Gnade in der Hochscholastik,* Freiburg, I. Band, 1942; II. Band, 1951; III. Band in voorbereiding).

Het heeft dus zin het aanwenden van het bijbels en moderne dialogale denken in de theologie ter sprake te brengen. De kritieken, die de voorstanders van deze richting aanvoeren, kunnen ons nuttig zijn. In het oecumenisch gesprek b.v. staan wij zo dikwijls voor de simplistische, maar dikwijls oprecht bedoelde aantijging dat de abstracte R.K. theologie de waarheid vertekent; erger nog, een vorm van hybris is, waarbij wij ons in zelfheerlijkheid vergrijpen aan de heiligheid van het Mysterie. Maar wij zullen eveneens merken, waar en waarom deze eigentijdse methodiek, dikwijls in het eerste enthoesiasme van een ontdekking, geen oog heeft voor evidente waarheden en zeer gezonde denkvormen. Ten slotte past het dat wij onze

theologische bezinning op het geloofsleven zo mogelijk ook uitwerken in de taal van onze tijd. Wij moeten niet meer „getuigen voor de waarheid" tegenover denkers en mensen uit de XIIIde eeuw! Deze taal moeten wij verstaan, vóór wij ze kritisch beoordelen.

I. Sören Kierkegaard en volgelingen

1. Het werk van James BROWN, vormt een der eerste uitgaven uit een nieuw ontworpen reeks bij de SCM Press: *The Library of Philosophy and Theology*, waarin ongeveer dezelfde doelstelling wordt vooropgesteld als in onze kroniek. De uitgevers wensen immers „to introduce to the serious reader the possibility of seeing what philosophers are saying about theology, and what theologians are saying about such important movements as the existentialist philosophy". J. BROWN heeft verder het voordeel dat hij een kritische inleiding geeft, vooral op het denken van S. KIERKEGAARD, maar ook op dat van M. HEIDEGGER, M. BUBER en K. BARTH. Deze kritiek is interessant, al beperkt ze zich te veel tot het stellen van vragen. Zijn aandacht gaat vooral uit naar het precies omschrijven van de termen „subject" en „object". Ontstaan uit E. KANT's Copernicaanse revolutie in de epistemologie, verkrijgen ze een nieuwe betekenis voor de theologie in de beschrijving van de „subjectiviteit" en de „objectiviteit" bij S. KIERKEGAARD. Ontkerstend bij M. HEIDEGGER, door M. BUBER gesitueerd in de dialogale dialektiek van de Ich-Du-Verhältnis, bereiken deze begrippen hun sterkste theologische betekenis in de systematiek van K. BARTH. Hier is God hèt Subject, dat nooit object kan zijn, of alleen middellijk object is vanuit de onaantastbare primauteit van het unieke Subject in Schepping en Verzoening.

Men kan J. BROWN verwijten dat de keuze van de werken die hij expliciet ontleedt, eerder beperkt is. HEIDEGGER schijnt hij slechts uit de tweede hand te kennen. Hij verdenkt M. BUBER van pantheïsme, maar rekent alleen met het kleine boekje *Ich und Du*. Met recht wijst hij evenwel op de gevaren van deze philosophie: overspannen subjectivisme, onverantwoorde geringschatting van de rationele kennis, feitelijke onmogelijkheid om de totaliteit van de werkelijkheid te overspannen. Nochtans opent de existentiële verhouding onvermoede uitzichten in de theologie, maar moet voor een synthese — christelijke, of eventueel een atheïstische — uitgaan van elementen, die elders voorliggen, of van negaties, die tevoren werden aanvaard.

II. Joodse theologie

2. Dat het Bijbelse denken zich volgens andere wetten ontvouwt dan het Griekse zal iedereen wel grif toegeven. In dit verband wijst men graag, vooral van reformatorische zijde, op de verrassende gelijkenis tussen het Hebreeuwse en het existentiële denken. Men kan wellicht deze gelijkenis wijten aan het feit dat meerdere vormen van existentialisme zich ontwikkeld hebben bij reformatorische, en dus min of meer bijbels georiënteerde denkers.

Daarom heeft het zijn belang na te gaan, of, en in hoever Joodse theo-

logen in hun denken bepaald worden door de eigen dialektiek van de Bijbel. Komen vanzelfsprekend slechts in aanmerking die Joodse denkers, welke niet totaal vervallen zijn in de liberale westerse traditie van de *Haskalah*, wat zowat overeenkomt met onze *Aufklärung*. Wij zullen ons uitsluitend richten tot de vertegenwoordigers in het Jodendom van de „derde weg", de middenweg die loopt tussen de strakke rabbijnse orthodoxie en het liberaliserend modernisme. De voorvader van deze richting is FRANZ ROSENZWEIG (zie: Nahum N. GLATZER, *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*, New York 1953), in 1887 geboren te Kassel, gevormd aan de Universiteit van Berlijn, waar hij M. BUBER en A. HESCHEL leerde kennen, en te Frankfurt gestorven in 1929 in de ouderdom van 43 jaar. Beter bekend is MARTIN BUBER, emeritus aan de Universiteit van Jerusalem. Typische vertegenwoordiger van het Duitse Jodendom van vóór de dertiger jaren blijkt hij volledig vertrouwd te zijn met de westerse literatuur en philosophie. Het Hindoeïsme, Boeddhisme en Taoisme zijn hem niet vreemd. Als socialist, zionist en philosoof hoort hij dus thuis bij de liberale *Haskalah*. Door zijn meesterlijke vertaling van de Bijbel in het Duits, samen met FRANZ ROSENZWEIG, zijn meer recente exegetische studies en zijn werken over de mystieke Joodse tradities uit Oost-Europa sluit hij tevens aan bij het mystieke Chassidisme en de *Kabbalah*. Meteen aanvaardt hij de oudste en meest eigen geloofstradities van het Jodendom, waarvan hij enkel het legalisme afwijst.

Martin BUBER is de philosoof en de theoloog van de Ik-Gij-verhouding. Iedereen heeft ten minste eenmaal gehoord over zijn boekje *Ich und Du* (voor het eerst geschetst in 1916). FEUERBACH schijnt hem hierin te zijn voorafgegaan. GABRIEL MARCEL zou het buiten BUBER om ontdekt hebben. BUBER heeft echter zelf aan deze grondvisie zijn hele denken en schrijven verpand, en meteen zijn naam verbonden. MAURICE S. FRIEDMAN is professor in philosophie en literatuur in New York. Persoonlijke vriend van BUBER is hij de eerste om een belangrijke studie aan deze man te wijden. Zijn boek veronderstelt heel wat arbeid. Hij heeft werkelijk alles gelezen van BUBER, en veel van wat hiermede op enigerlei wijze in betrekking staat. Waar hij twijfelde heeft hij antwoorden uitgelokt van de meester in brieven, private of publieke disputen. Wij krijgen daarenboven een zeer rijke bibliographie en uitvoerige registers.

De eerste delen behandelen de chronologische ontwikkeling van BUBER's denken. Een eerste schets van het dialogale denken in *Daniel* (Leipzig, 1913), verdere succesrijke vormgeving in *Ich und Du*, latere uitbreidingen over het wezen van de dialoog als existentie tot aan zijn jongste overwegingen over het kwaad. FRIEDMAN doet eigenlijk niet veel meer dan paraphraseren met nu en dan een sober schetsen van de ideële achtergrond of een precisering in de gedachte. De uitslag is weinig aanmoedigend. Hij bewaart geen voldoende afstand tegenover zijn onderwerp. Men zit aanhoudend met de zeer onprettige indruk dat men eigenlijk beter zou doen met BUBER zelf te lezen.

De twee laatste delen worden daarentegen meesterlijk gesteld, wat de uit-

gevers trouwens niet ontsnapt is. FRIEDMAN preciseert de juiste positie van BUBER op het vlak van de epistemologie, de opvoeding, de psychologie, de ethica, de sociologie en vooral de theologie, t.o.v. zijn tegenstanders, en de velen die zijn gedachten hebben overgenomen, gedeeltelijk of geheel, maar dan enigermate verbogen.

Op religieus gebied blijft BUBER een gelovige Jood, en al heeft hij grote eerbied voor Jezus als profeet, hij erkent Hem geenszins als God. Verder gewaagt hij wel van het ,,absolute kwaad", maar in de grond relativeert hij de zonde. Het kwade werd evenzeer door God geschapen als het goede. Het bezit trouwens een eigen functie in de verlossing: de mens brengen tot de wanhoop van het volslagen ,,Het", waarop dan de totale ommekeer naar het ,,Gij", de *teshuvah*, mogelijk wordt. Iedereen zal gered worden, al vraagt het tijd. Ten slotte lijkt ons BUBER in zijn verlossingsleer erg pelagiaans, zeker in zijn opvatting van de erfzonde (241). Deze afwijkingen schijnen nogal gemakkelijk voor te komen in dit soort van denken. Men verwijt dit ook aan de skotistische traditie, alhoewel enigermate ten onrechte. Dit euvel lijkt ons evenmin onoverkomelijk.

Positief gezien, en rekening houdend met de vorige restricties, lijkt ons zijn grondvisie theologisch zeer vruchtbaar. Wij denken niet alleen aan sommige détailpunten, als de zeer juiste interpretatie van de mythos, die altijd een zekere historische kern bevat (233—236). Opvallend is het dat FRIEDMAN juistere interpretaties en toepassingen vindt van BUBER'S leer bij R.K., als R. GUARDINI, G. MARCEL en NÉDONCELLE. FRIEDMAN geeft zich geen rekenschap van het feit als zodanig, maar praktisch rekent hij vooral theologen uit de Reformatie, als GOGARTEN, JOHN BAILLIE, CULLBERG en BARTH, bij diegenen die het minst begrip tonen voor de juiste leer van BUBER. De absolute bedorvenheid en uitwendigheid van de mens tegenover God noopt deze denkers elke wederkerigheid in de Ik-Gij-relatie, zij het dan nog in ongelijkheid, te ontkennen, en aldus het onderscheid tussen de Ik-Gij- en de Ik-Het-relatie te verharden tot iets als een zijnsdualiteit. De tweede relatie evenwel blijft volgens BUBER steeds een noodzakelijk moment in de eerste. Zij wordt pas tot ,,zonde" en kwaad waar zij zichzelf absoluut stelt. Het belangrijkste evenwel voor onze kroniek is de zowel door BUBER als FRIEDMAN herhaalde bevestiging, dat elke *systematische* dialektiek vreemd staat tegenover het dialogale denken, en de Ik-Gij-relatie onmiddellijk en noodzakelijk opheft. Het is een levensweg, een existentievorm, geen existentiale analytiek, noch speculatieve dialektiek!

3. Abraham J. HESCHEL doceert tegenwoordig godsdienstphilosophie aan het *Jewish Theological Seminary* te New York City. Meer nog dan M. BUBER vertegenwoordigt hij het Chassidisme en de Joodse mystiek uit Oost-Europa. Zijn religieuze heimat ligt in Polen, al studeerde hij in Berlijn. Van het Westen citeert hij enkele philosophen, als KANT en SCHELER en moderne Amerikaanse schrijvers. Deze citaten zijn soms tweedehands. Maar met de Bijbel, met MAIMONIDES, de zeer rijke rabbijnse literatuur is hij volledig vertrouwd. Deze vormen en voeden zijn

denken tot in de U.S.A. Hij neemt wel zijn tijd om iets uit te leggen, maar weldra ontdekt men een verrassende religieuze diepte en inspiratie. Wij staan voor een diep godsdienstig man, zoals wij het reeds mochten schrijven bij de bespreking van een vorig boek: *Man's Quest for God. Studies in Prayer and Symbolism (Bijdragen* 16 (1955) 113—114). Zijn zondebesef reikt dieper dan bij BUBER. Wij kunnen ons hoogstens de vraag stellen of de achtergrond van zijn religieus denken toch niet enigermate semi-pelagiaans gekleurd is. Eens te meer blijkt het dat de ernst van de zonde pas in Christus werd geopenbaard.

Maar als BUBER is hij in zijn denken consequent dialogaal. Het Joodse en Griekse denken zijn in wezen verschillend. Het eerste is historisch, en zelfs meta-historisch, en altijd particulier, konkreet, totaal en „Ereignis-haft" (16—17). Wij kunnen daarom zijn methode („a method of clarification, examination and validation", 11) nog het best vergelijken met een phenomenologie (in de brede zin van het woord) van de totale religieuze akt in het Jodendom, zoals deze wordt beschreven en beleefd in de Bijbel, de liturgie, de rabbijnse literatuur en de oude Joodse legenden van de vrome „Chassidim" uit Oost-Europa.

Deze totale religieuze akt ontvouwt zich naar een drievoudig moment: een moment van overgave in vrees (awe) en aanbidding voor Gods Aanwezigheid in de schepselen, een moment van geloof in de leer van de prophetie, een moment van liefde in wat hij noemt de „heilige daden" (mitsvot), en dit alles als het éne existentiële antwoord op een drievoudige aanspraak van God in de natuur, het prophetische Woord van de Bijbel (als leer en openbaring) en van de *Torah*, resp. *mistvah*, nl. Gods geopenbaarde Wil en Wet.

God is de Ene, en absoluut transcendente, de totaal verborgene. Hij treedt uit deze onaantastbare verborgenheid, niet in Zichzelf, maar in de akt van neerbuigende aanspraak: in de natuur door Zijn *Shechinah*, in de profeet door Zijn Woord, in de geschreven *Torah* door Zijn „eeuwige *Torah*" of goddelijke Wilsopenbaring. Hij is de „levende God". Op bepaalde „ogenblikken" in onze geschiedenis (te vergelijken met de bijbelse „kairos" of het „Augenblick" bij KIERKEGAARD) — en dit is zeer belangrijk en komt voortdurend terug — doorbreekt Hij het voorhangsel van natuur, prophetie en wet, en spreekt de mens aan. Deze mens is in wezen antwoord op God. Het is niet altijd duidelijk of God alléén het initiatief bezit. Herhaalde malen wordt beweerd, dat de mens op zijn eigen geringe wijze aanvangt, en dat God op goddelijke wijze volmaakt en alles vervult. Dit menselijke antwoord wordt ook wel in zekere mate gewekt (stirred) door menselijke motieven (onze *motiva credibilitatis?)*. De bewondering en verrassing voor het sublieme van de schepping, de religieuze schroom en eerbied tegenover de natuur, de honger naar het absolute. Bij de profeet en in de Bijbel vermag men wel tot de zekerheid te geraken dat men met geen zelfbedrog, geen pathologische begoochelingen te doen heeft. Maar in het antwoord zelf van „geloof en liefde" transcendeert de mens deze labiele zekerheden, en dit weer, niet op continue wijze, maar in begena-

digde „ogenblikken" („flashes of insight", „holy moments"). Zo moeten God en de mens, elk op hun wijze, als uit zichzelf treden, om elkaar te ontmoeten. „Faith is an act of man who *transcending* himself responds to Him who *transcends the world*" (117). In de mens wordt dit antwoord tot continuïteit in de trouw: „faith is faithfulness" (132), en dit vooral in de „heilige daad", de *mistvah*. Op dit punt keert hij zich beslist tegen de halachitische traditie van bepaalde rabbijnen uit de Oudheid, de Middeleeuwen, en vooral tegen de legalistische voorstellingen van SPINOZA en MENDELSSOHN. Het Jodendom heeft niets te maken met een zuiver observantisme van de Wet *(halacha)*, maar is allereerst een overgave van het hart *(agada)*, dus van de totale mens gedragen door een zuivere intentie *(kavanah)* in geloof en liefde. Onze zonde en zondigheid (the evil drive) blijven steeds de integriteit en de zuiverheid van deze overgave bedreigen. Voorlopig kunnen wij dikwijls niets anders doen dan heilig te leven („mistvah" in holy deeds), zo goed en zo kwaad als het kan, zelfs zo het hart er niet altijd bij is. De volledige verlossing zal ons slechts later worden toegekend. Ten slotte zien wij hoe ook hier de dialogale methode meer op een levensweg wijst dan op een leer, al zal HESCHEL niet zo wantrouwig staan voor de religieuze waarde van een leer als BUBER.

III. De theologie uit de Reformatie

Men zal binnen een zo beperkte ruimte geen overzicht verwachten van de gehele reformatorische houding op dit punt. Wij willen slechts wijzen op enkele kenmerkende uitgaven, eerst een van algemene aard, om te besluiten met een origineel werk op het gebied van de moraal en van het dogma.

4. DR. REINHOLD NIEBUHR, professor aan het *Union Theological Seminary* in New York City is bij ons beter bekend dan zijn jongere broeder, Richard, professor aan de *Yale Divinity School*, die echter in niets voor zijn oudere broeder moet onderdoen. Men kan de eerste nog het best onderbrengen bij wat men in U.S.A. de *Neo-Orthodoxy* is gaan noemen: brede calvinistische overlevering met Barthiaanse inspiratie, uitgewerkt naar een eigen Amerikaans ethos. Zeer origineel in zijn denken ontziet hij zich niet in volle vrijheid van oordeel de reformatorische kerken, en zelfs de grote Hervormers aan een kritische blik te onderwerpen. Voor een Amerikaanse Protestant staat hij tevens uitzonderlijk begrijpend tegenover het R. Katholicisme. Uitdrukkelijk aanvaardt hij zijn afhankelijkheid van M. BUBER, en wijst herhaaldelijk op de prophetische authenticiteit van theologen als FRANZ ROSENZWEIG en ABRAHAM HESCHEL.

In zijn laatste werk heeft hij een boek geschreven, waar hij jaren van gedroomd heeft. Men kan slechts zijn oprechte waardering uiten voor een man die zulke dromen tot werkelijkheid bracht. Het is een heerlijk boek. Elke man die begaan is met de religieuze problemen van deze tijd, zal het met vrucht lezen. Het geeft ons geen dogmatische studie. Het lijkt nog het meest op een essay in christelijke godsdienst- en kultuurphilosophie, en

dan nog naar een heel eigen methode. Hoe ziet R. NIEBUHR de mens, „the Self", als enigheid en als gemeenschap, in zijn verhouding tot de westerse geschiedenis? Dit weidse panorama overschouwt en beoordeelt hij vanuit een eigen standplaats: het personalistische bijbelse denken *als laatste kriterium* van de meest authentische menselijkheid. Meteen krijgt zijn essay ook een *apologetische* bijbetekenis, zo hij ons dit woord vergeeft: zo het waar is dat bijbels denken, meer dan het Grieks-rationele, ons de voornaamste sleutel geeft op het laatste geheim van de mens en van God, loochent hij niet dat deze beschouwingen „may justify the faith by inference", ook al kan er geen sprake van zijn om hierdoor „to establish the faith" (226). Zijn grondvisie is dus die van BUBER, maar christelijk verwijd. Het bijbels denken wordt mij pas ten volle geopenbaard in Christus, de gekruisigde en verrezen „Godmens", existentieel „symbool" (Hij loochent de mogelijkheid van een *metaphysieke* affirmatie van de Godheid in deze „Godmens". Christus heeft gezondigd. Zie E. J. CARNELL, *The Theology of Reinhold Niebuhr*, Grand Rapids, 1950, 152 vv.) van Gods aanspraak aan de mens in de verwerping van Zijn en onze zondigheid en de verzekering van Gods genadevolle verzoening in Hem, en zo voor ons.

Het werk zelf wordt ingedeeld in drie delen. In het eerste geeft NIEBUHR een zeer scherpe analyse van de dialogale verhouding van de persoon, „the Self" tegenover zichzelf, de anderen en God. Dit „zelf" is de *totale* mens, niet de geest, en nog minder de rede, in zover deze totaliteit zich als schepsel en schepper tevens, telkens weer engageert vanuit de konkreet gegeven situatie. Hieruit ontstaat het historisch drama. Met klem verdedigt hij de oorspronkelijkheid van deze primaire ervaring van onze vrijheid tegenover de „strukturen" van het Freudisme, het „grieks rationalisme" met zijn dichotomie van ziel en lichaam, en het naturalistisch positivisme, vooral in zake geweten en ethica. In het tweede deel volgt een meesterlijke analyse van de geschiedenis van de westerse mens, hoe deze steeds weer valt voor de bekoring van gelijk welke vorm van rationalisatie van zichzelf. Dit wordt pas gevaarlijk, waar het bewogen wordt door onze individuele of collectieve hoogmoed en ikzucht. Maar de prophetische stem van de Bijbel en van het christelijk geloof roept hem telkens weer op tot hogere authenticiteit in de overgave van geloof en liefde. Het derde deel is zo mogelijk nog meer boeiend. Nu ontleedt NIEBUHR onze tijd, zijn economische, sociale en politieke problemen, zijn moeizame tocht naar de ware wereldgemeenschap. Ook hier zal vooral de technische en politieke rede ons wijzen op bepaalde strukturen, die als tijdelijke of ook partiële oplossing hun nut kunnen hebben. Maar slechts het geloof kan ons aan het laatste antwoord helpen. Niet alsof het Christendom ons gemakkelijke en geprefabriceerde „oplossingen" aan de hand zou doen. Het roept ons op tot een nog grotere inspanning dan die welke de moderne mens uit het westen zo onverdroten aan de dag legt op het plan van de techniek, de natuurwetenschappen, de politiek en de industrie. Maar de „uitdaging" van het Christendom spreekt in ons diepere regionen aan, *„facts"* die in

hun oorspronkelijkheid, authenticiteit en echtheid ontsnappen aan het oog van de alles abstrakt en autonoom strukturerende rede. Deze oerfeiten zijn: onze diepste menselijke vrijheid, als „capacity for grace", dit is voor NIEBUHR allermeest „capacity for love"; verder: „the self-corruption of that freedom in self-concern", en ten slotte „self's historical character" (128): de enigheid van de persoon in zijn unieke situatie.

Laten wij even terugkomen op deze diepe corruptie van onze persoonlijke vrijheid „in self-concern". Hierin verlaat NIEBUHR het opvallend pelagiaanse standpunt van BUBER. Het blijkt maar al te zeer dat hij evenmin de overtuiging bijtreedt van K. BARTH en van het klassieke Lutherdom over de totale corruptie van de mens (onze vrijheid „coram Deo" is „dood"). Hij neemt een middenpositie in, die naar ons lijkt verder gaat dan die van E. BRUNNER. O.i. staat ze tamelijk dicht bij de denkwijze van de Schrift, de Liturgie en de oude Concilies. (Niet in de Christologie natuurlijk!) In de R.K. theologie wint ze met de dag meer veld, dank zij het wegebben van een bepaalde posttridentijnse, en vooral humanistisch en antiprotestants gerichte theologie, en ondanks een nogal sterke tegenstroom van sommige „incarnationisten" uit onze tijd.

Dit inzicht in de overgeërfde menselijke boosheid — wat dus meer is dan het louter *verlies* van het kindschap Gods, zelfs in de zin van een „privatio" — in de „smaak voor het kwade" onder alle vormen van eigengereidheid en ikzucht stelt hem tevens in staat een echt christelijk oordeel te vellen over de eigen „ambiguity" van het menselijk historische handelen. Zelfs de bijbelse dialogale verhouding, ook in haar hoogste uitdrukking van „love", wordt steeds in haar konkrete beleving in de geschiedenis van binnenuit bedreigd door deze terugkeer van de mens op zichzelf, deze „philautia", in het individu, maar op nog meer verdoken wijze in de gemeenschap. Zo komt hij tot een paradoxale ervaring. De prophetische dialogale verhouding kan onder het mom van geloofstrouw en „love" misvormd worden tot geloofsfanatisme en zelfliefde. Het onbewust goede echter dat niet zo zelden verborgen ligt in objectief onjuiste rationele strukturen en al te humane oplossingen, heeft in de loop van de geschiedenis herhaalde malen het eerste euvel kunnen verhelpen, en aldus een tegengif bezorgen. Deze laatste bemerking stelt ons ten slotte in staat, in de onmogelijkheid als wij verkeren om al de waardevolle aspecten van dit cultureel en religieus panorama naar voren te brengen, te wijzen op het feit dat wij hier geenszins staan voor een „naieve", ofwel ook een typisch protestantse simplificatie van het probleem van de mens, maar voor een uiterst genuanceerd inzicht, dat om zijn veelzijdigheid en rijkdom R.K. theologen zeker iets te zeggen heeft.

5. Wij gewaagden van een typisch protestantse simplificatie of „radicalisatie", wat op hetzelfde neerkomt. Wellicht spreken wij precieser van een eigen protestants „scholasticisme". Deze denkwijze dankt erg weinig aan ARISTOTELES, maar het lijkt ons nogal simpel de verwording van de westerse theologie te wijten aan ARISTOTELES, PLATOON of THOMAS, en niet aan een zeer precies te onderkennen intellectuele sclerose. In

dit laatste geval verliezen de aangewende begrippen en beschouwingen hun eigen oorspronkelijke doorzichtelijkheid; zij verharden en vertroebelen. Deze inzichtelijke opaciteit verhindert het zuiver schouwen van de werkelijkheid. *Daarom* juist zal men deze begrippen hanteren naar een overgeërfde en zielloze schoolse traditie, of eventueel ook vanuit een agressieve en weinig religieuze „hybris". Zo, en niet anders, loopt het proces van „Verdinglichung", waar men het tegenwoordig zo graag over heeft. Maar men vergeet te gemakkelijk dat *elk denken*, en niet alleen dat beruchte, steeds weer opnieuw gecaricatureerde Roomse „ontische" denken, door deze eigen menselijke en voor een deel zeker zondige zwaartekracht steeds gedrukt wordt uit de weidse ijlte van de qualiteit naar de quantiteit, van het dynamische inzicht naar het statische beeld. In de loop van onze studies trof het ons steeds meer dat ook de Reformatie aan deze vorm van „scholasticisme" lijden kan. Het lijkt ons des te tragischer dat dit gemakkelijker voorkomt in controverse kwesties. Men is hierin vastgelopen. Het trof ons des te meer bij een denker en theoloog als HELMUT THIELICKE, die op andere punten, waar zijn geestelijk oog niet aangetast werd door deze staar, een ruimte en helderheid van blik bewaart, en zelfs een openheid van geest, ook tegenover Rome, die zijn werk tot een der meest interessante prestaties maken van de recente Reformatorische theologie. Hij levert daarbij echt pionierswerk, want op het gebied van de theologische ethiek — wij zouden zeggen Algemene en Toegepaste Moraal — is de Reformatie om velerlei redenen aarzelend gebleven en afzijdig, vooral het Lutheranisme.

In een vroegere kroniek hadden wij reeds de gelegenheid de aandacht te trekken op het eerste deel van dit standaardwerk, de dogmatische, philosophische en controverstheologische principenleer van zijn Ethiek (*Bijdragen* 13 (1952) 286—298, vooral 296—298). Wanneer wij onze tekst herlezen, moeten wij wel bekennen dat dit tweede boek, waarin het eerste deel van de *Entfaltung* nl. de Toegepaste Moraal werd opgenomen, ons heel wat verder gebracht heeft in de kennis van deze theologische ethiek. Niets is zo heilzaam als het konkrete voorbeeld om een theorie te vatten, vooral waar deze theorie dan toch aanmerkelijk verschilt van de onze, en vrij omslachtig wordt uitgewerkt.

Wij kunnen niet ingaan op verscheidene belangwekkende détailstudies, als over de „waarachtigheid" vanuit de totaliteit van de verhouding van spreker-aangesprokene (meesterlijk weergegeven t.o.v. de verplichtingen tot waarheid van de geneesheer tegenover de stervende). Onze Moraal bezit een lange traditie, waar THIELICKE trouwens rijkelijk uit put, als bij de vraag naar de verplichte belastingopgaven. Maar daarom speculeren wij nog dikwijls rond futiliteiten, als het duel of het vinden van een schat, die hoogstens een vermelding waard zijn. THIELICKE schrikt niet terug voor delikate problemen als de ondergrondse weerstand, de ongehoorzaamheid tegenover de totalitaire staat (waarbij naar zijn oordeel de Lutherse leer van de „Twee Rijken" niet opgaat — dit tegen de recente uit-

latingen van K. BARTH —), de belastingen enz. Hij geeft ons in zijn derde deel een uitgebreide studie van de menselijke arbeid, zowel naar de fundamentele zijde als naar de vele toepassingen in de moderne industrieën, de kunst (tevens rake bladzijden over cirkusartisten en de „theologie" van de dans), de netelige en tamelijk nieuwe vragen van de bedrijfsleiding ,de medeverantwoordelijkheid der arbeiders, de eigen rol van de syndikaten, de „human relations" (in hun technische uitwerking al lang niet meer humaan), „automation" en dergelijke meer. Zijn laatste en vierde deel gaat over de verantwoordelijkheid van de Kerk tegenover de huidige wereld met hare „ambiguiteit" als ruimte van zonde en oordeel en tevens van genade. Hoe zal het „getuigenis" van deze Kerk zijn tegenover de politiek (in de demokratische staat en in de totale, en dus „Weltanschauungsstaat"), op het sociale plan, en de interpretatie van de geschiedenis als oordeel van straf en genade?

Wij moeten ons echter beperken tot het eigen opzet van onze kroniek, en daarvoor vinden wij het meest in de twee eerste delen van dit boek. THIELICKE denkt beslist „existentieel" en wil daarom uitdrukkelijk niets anders geven dan een zuivere „Situationsethik". Zijn sleutelbegrippen vindt hij vooral bij HEIDEGGER (Dasein als in-der-Welt-sein, die Je-meinigkeit der Existenz, centraal ethische betekenis van de persoonlijk totaal vrije „Entscheidung"), bij KIERKEGAARD (das Augenblick, der Einzelne, der unendliche qualitative Unterschied zwischen Zeit und Ewigkeit), bij KARL JASPERS (die Grenzsituation) en ten slotte bij DOSTOIEWSKI (die Ausnahme: Raskolrikov en Sonja in *Schuld en Boete*). Deze sleutelbegrippen worden evenwel theologisch en luthers gepreciseerd en gezuiverd, waarvoor allereerst in aanmerking komen het „simul justus et peccator", niet alleen van het individu maar van de wereld als totaliteit; in betrekking hiermede blijven centraal de bivalentie van Gods Woord in „Gesetz und Evangelium", konkreet in de „opera propria et aliena Dei", en ten slotte de enigermate gecorrigeerde leer van de „Twee Rijken".

Dit *existentialisme* bepaalt allereerst de struktuur van dit tweede deel: in dit eerste boek: „Ich und Welt", en, „Kirche und Welt", waarop in het tweede: „Ich zu sich selbst", Ich und Du" en „Ich und Gott". Deze fundamenteel in het „Dasein" gegeven existentieverhoudingen („das Ich hat kein an sich"!) bepalen tevens de „Geltungszonen der Ethik", waar de persoon zijn eigen zedelijkheid actualiseert in de „Entscheidung". Incidenteel vermelden wij een door Schrijver aanvaarde analogie met de grondhoudingen van het Lutherdom: ons „coram Deo" wordt slechts geactualiseerd in het „coram hominibus" en het „coram mundo". Waarin THIELICKE zich expliciet distancieert van de Roomse Moraal (op de limiet gesymboliseerd in de legende van de Groot Inquisiteur bij DOSTOIEWSKI), is vooral zijn *methode*. Zijn Ethiek geeft geen van te voren door anderen opgemaakte oplossingen, geen „Kasuistik" dus, maar *intensifieert* de oplossing die elkeen vanuit zijn eigen situatie geven moet. Dit doet zij door de „Thematiek", de complexe inhoud van een bepaalde situatie, tot volle helderheid te brengen, liefst door middel van de omstandige be-

schrijving van „Grenzsituationen". Vrij handelen is immers altijd *inzichtelijk handelen.*

Het moraliserend en perfectionistisch standpunt van Rome steunt op drie fundamentele dwalingen: aanvaarding van een natuurrecht (THIELICKE neemt evenwel een zekere inwendigheid van de zedelijkheid aan, in zover het „beeld van God" in ons bewaard blijft, maar dan toch nog liefst vanuit Gods Oordeel en Wil, bewaard dus „im negativen Modus" —, verder omdat de goddelijke „deputatie" b.v. de opdracht van de ouders in de opvoeding, een *zeker aanknopingspunt* vindt in de mens zelf, 367), Rome's verderfelijke „wettische" houding, die de persoon ontwijdt tot „object" van een wetsbepaling en aldus tot „Funktionnär" maakt, en ten slotte de hiermede verbonden dwaling, waarbij Rome niet ziet dat elke „opgelegde oplossing" slechts met een verdeeld en vervreemd hart kan aanvaard worden. Alleen de volledige creatieve „liefde" uit genade en gehoorzame gebondenheid aan het Woord vrijwaart de adel van de persoon, de authenticiteit van de akt, en de enigheid van de „nieuwe schepping" in het Kindschap Gods. Tot dit Kindschap heeft het Evangelie ons „vrijgemaakt".

Zedelijkheid kan dus nooit gevonden worden in de *navolging* van bepaalde voorbeelden, zelfs niet van Christus (295), en nog minder in de aanvaarding van door anderen, zij het zelfs door de Kerk, gevonden oplossingen, en het minst van al in het onderhouden van abstracte natuurwetten, uit een „ontische" illusie ontsproten. Wij zouden heel wat moeten zeggen over de caricatuur van de R.K. Moraal zoals ze herhaaldelijk in dit verband voorkomt. Maar intellectueel ondoorzichtelijk blijft de steeds herhaalde affirmatie dat elke wet de mens tot „object" ontwijdt. In een ander verband, waar THIELICKE nl. de zedelijkheid onderzoekt van de „musische" scheppingsdrang van de kunstenaar, bemerkt hij zeer juist dat deze voor een deel onvrije aandrift pas tot „existentie" wordt, waar zij in de vrije inzet van een leven wordt opgenomen en beaamd. Op het plan echter van de „wet" *ziet* hij eenvoudig dit antwoord niet meer. Al staan wij voor een luthers „dogma", toch had hij de toepasselijkheid van deze oplossing ten minste kunnen onderzoeken.

Wij voelen dan hoe dit existentialisme sterk *luthers* wordt uitgewerkt. Dit komt allermeest uit in zijn voorliefde voor de „Grenzsituationen", als „modellen" voor de zedelijke optie. Pas in deze grenssituaties wordt het iedereen duidelijk dat wij geen zedelijkheid kunnen verwerven tenzij in en door het „kompromis", d.i. door een gehoorzaamheid aan God die tevens opstand is en eigenwil. Wij kunnen geen excuus vinden voor de onontkoombaarheid van het zedelijk kompromis in de leer van het „Schicksal", als zouden deze halve oplossingen ons buiten onze wil om worden opgedrongen. De wereld is niets anders dan de *objectivering* van ons eigen zondig ik, zodat wij nooit kunnen zeggen dat de onzuivere situatie van het kompromis, die de rechtlijnige en „eindeutige" gehoorzaamheid en liefde onmogelijk maakt, totaal buiten onze vrijheid is ontstaan. Deze gedachte vinden wij erg vruchtbaar, en zouden wij graag, maar dan op een Katholiek-orthodoxe wijze zien uitgewerkt.

De onontkoombaarheid van de zonde in de genade (simul iustus et peccator) zal ons echter niet tot libertijnen maken. In de genade van het geloof zijn wij vrijelijk gebonden aan God, en vanuit God aan de mensen in wie God zijn beeld blijft zien en willen, zodat bepaalde oplossingen, zelfs in de meest extreme situaties van de totale staat, helemaal uitgesloten blijven, omdat ze juist tegen deze fundamentele geloofsovergave indruisen. Dit stelt dan THIELICKE toch weer in staat bepaalde „wetten" op te leggen. Ook daarin kan hij extreme uitzonderingsgevallen aanvaarden, als de „heiligheid" van de prostituée Sonja in *Schuld en Boete*, gevallen die echter evenmin „na te volgen" zijn als de normale.
6. Zo THIELICKE dan toch in staat blijkt te zijn om een positieve moraal sui generis uit te bouwen, ziet HERMANN DIEM (zie onze bespreking van het eerste deel: *Bijdragen* 13 (1952) 444) de toestand voor de Dogmatiek erg donker in. Vroeger was alles zo simpel en duidelijk. De „dogmatische" houding gedurende eeuwen wordt nog het best beschreven door de aanhef en het slot van het *Symbolum Athanasianum*: „Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit" (Denz. 39—40). Dit *Symbolum* behoort ook, zoals men weet, tot de lutherse belijdenisschriften. Intussen had de Aufklärung en het Liberalisme de Dogmatiek laten opgaan in de philosophie en in een evolutief historisme. Voor LESSING en HEGEL tot en met E. TROELTSCH was het Christendom niets meer dan een *idee*, die zich naar een eigen wetmatigheid ontspon in de geschiedenis. Het feit van Christus kon hoogstens een licht werpen op de oorspronkelijke vormgeving van deze „idee". Intussen heeft KIERKEGAARD aan dit alles een einde gemaakt. De toestand is er niet beter om geworden. De Dogmatiek werd nu opgeslorpt door de Exegese, en daarbij werd zij, als bij BULTMANN, van haast elke inhoud beroofd door het absolutiseren van de existentialistische methode. Op deze wijze vielen Exegese en Dogmatiek uit elkaar, en ontstonden in de Reformatie allerlei theologische systemen, die voor elkaar hermetisch gesloten blijven (243-244). Het grootste deel van het werk van DIEM wil juist konkreet wijzen op dit „gesprek van doven", waar het theologische gesprek in de Reformatie, en incidenteel het gesprek met Rome, op is gaan lijken. Wij kunnen op deze uitvoerige analyses niet ingaan, maar moeten bekennen dat ze uiterst scherp zijn, ook in zelfkritiek. Onbarmhartig legt DIEM de vinger op een zeer wonde plek: volslagen willekeur, waarmede heel wat grote namen in de theologie wegens een of ander systeem of methodiek of persoonlijk inzicht met de gegevens van de Schrift omspringen.

Met betrekking tot het existentialisme heeft het zijn uitzonderlijk belang rekening te houden met het feit dat KIERKEGAARD zelf nooit of nimmer deze aanwending van zijn „methode" heeft gewild noch gezocht. In zijn *Philosophischen Brocken*, 1844, en zijn *Unwissenschaftlicher Nachschrift*, 1846, wou hij slechts antwoorden op de centrale vraag, hoe het heilsfeit van Christus voor een christen van heden zijn betekenis bewaart. Hij wees voorzeker op de finale waarde van de „innerlijkheid der subjecti-

viteit" als christelijke existentie, op de betekenis van het geloof als „Organ für das Historische" in het algemeen, en heel speciaal het geloof aan Gods heilshandelen voor ons in Christus. Zo hij niet nalaat te wijzen op het paradoxale van deze goddelijke „objectiviteit", die mij als absolute transcendentie aanspreekt *in* de kontingente feitelijkheid van de geschiedenis, dan ging zijn aandacht allermeest naar de hierop steeds betrokken aard van het geloof, dat ondanks de „ergernis" van het Paradoxon in totale overgave tevens opengaat voor Zijn diepste zin. KIERKEGAARD heeft echter nooit de orthodoxe dogmatiek van het Lutherdom genegeerd of overbodig geacht. Waar het hem om te doen was, was geenszins door deze methode uit te maken wat het Christendom was en wat niet, *„sondern wie man ein Christ wird"* (23). Deze „Existenzdialektik . . . ist nur als Korrektiv zu der Lehre und Verkündigung der Kirche möglich und sinnvoll" (23). Ook M. HEIDEGGER wist dat er een wezenlijk verschil bestond tussen de *„existentiellen* Aufgabe" die KIERKEGAARD zich stelde, en de „Aufhellung der *existentialen* Struktur des Daseins" waar hij zich om bemoeide (24—25). Maar in reformatorische kringen vooral heeft men het „Korrektiv" „als das Ganze genommen". Hieruit ontstaat een hypertrofie van het geloof als „existentie", waarbij deze hét kriterium wordt om te bepalen hetgeen in de gegeven dogmatische objectiviteit tot een echte existentieverhouding in staat stelt (32), *en dus* Openbaring is! Men bewaart geen dogma's meer, doch slechts geloofsvoorstellingen (33). De geloofs*akt* omschrijft ten slotte de geloofs*inhoud!* Wij kunnen H. DIEM als de beste kenner van KIERKEGAARD, slechts dankbaar zijn voor deze waarschuwing.

Zelf wil hij de Dogmatiek weer op gang brengen. Of hij hierin zal slagen, valt nog te bezien. Niet alleen werkt hij een eigen terminologie uit, maar verwerpt de religieuze betekenis van elke „objectieve" kennis in het geloof. Het „Subjekt-Objekt-Schema" moet in alle geval verbroken worden, want hierin „verfügen" wij over God. Daarbij houdt hij zich zeer streng aan het „sola Scriptura" met nuances die toch zeer waardevol zijn. Om een gesprek in de Reformatie, en eventueel met Rome mogelijk te maken, vangt hij aan met een soort funderende „Kritik der theologischen Vernunft", vanuit de voornaamste begrippen uit de Schrift die betrekking hebben op het ontvangen en doorgeven van de Openbaring. Gods Openbaring uit de Schrift omvat altijd „ein Das und ein Was", een heilshandelen en een inhoud. Het tweede blijkt uit het johanneïsche „γινώσκειν ὅτι", uit het paulinische „ὁμολογεῖν", uit het trefpunt van dit handelen in onze geschiedenis, de „ἀκοὴ πίστεως". Deze „ἀκοὴ" is „der theologische Ort des dogmatischen Denkens in der Schrift". Maar wat is dan dogma? „Dogma" kan enkel en alleen zijn „der Heilsratschluss Gottes selbst", die dus altijd „Heilsgeschehen" is en „Heilsoffenbarung" in Christus en de Geest. God alleen blijft het onaantastbare Subject van dit zichzelf betuigend handelen, ook in zover het in ons „geschichtlich" steeds wordt aanvaard in „horen, getuigen en leren". Onder dit Ene „Dogma" staan de vele „dogmatische Aussagen". Deze hebben niets te doen met speculatieve, mythische of objectieve formu-

leringen. Zij vormen niets anders dan het „inzichtelijk moment" in ons gelovend en getuigend aanhoren van het Woord. In zover deze inzichtelijkheid opgenomen wordt in een menselijke geest, ondergaat het Ene Dogma een dubbele „Gebrochenheit", eerst in de Apostel — hij bedoelt de gewijde schrijver —, en dan bij de theologen en gelovigen.

Deze „dogmatische Aussagen" ontstaan uit het gelovig ingaan en horen op *de totaliteit* van de Schrift, totaliteit die in mijn geloof betuigd en gevormd wordt door God zelf, en niet door exegetische konkordantiepogingen. In mijn gelovend horen van de boodschap betuigt God Zijn eenheid met Zichzelf, de eenheid van zijn „opera ad intra" en „ad extra". Dus de in God levende eenheid van de Schrift vormt in mij doorheen de dikwijls nogal disparate affirmaties van de gewijde schrijvers de éne inzichtelijke visie (dogmatisch moment) in de Boodschap, die — wij drukken er nogmaals op — nooit los komt te staan van het actieve belijden in gehoorzaamheid en getuigenis (existentieel moment). Daarom vormen deze „dogmatische Aussagen" „das Woraufhin" de Schrift moet gelezen worden. Zij *richten* de Exegese. Zij mogen nooit of nimmer vergroeien tot een systeem, een bekoring waarvoor de Reformatie evenzeer bezweken is als Rome. Zij kunnen zelf nooit op zichzelf staan, maar moeten nu op hun beurt steeds weer door de Exegese verder worden geconfirmeerd en zo nodig verbeterd. Men ziet hoe hij Dogmatiek en Exegese op elkaar wil afstemmen in een steeds groeiend en historisch bepaald getuigenis van het geloof.

Het *gezag* van deze „dogmatische Aussagen" blijft steeds het gezag van de Zich betuigende God zelf. Hij betuigt Zijn eigen Waarheid, niet in het gelovend aanvaarden van een of andere theoloog, maar in de hele gemeente. Daarom zal DIEM ook waardering hebben voor het Schriftgetuigenis van de Vaders. De Kerk zal deze dogmatische inzichten formuleren in bepaalde geloofsbelijdenissen. Maar deze moeten steeds in een levend en „existentieel" gelovend aanhoren van het Woord aanvaard worden, en kunnen en moeten ook zij steeds weer naar een dieper begrijpen van de Schrift wijzen, én vanuit de Schrift worden rechtgezet en verbeterd. Dit laatste wil Rome niet aanvaarden, en daarom zal elk gesprek met haar zo moeilijk blijven.

Deze opvatting van het „dogmatische", zoals wij liever schrijven, illustreert hij met enkele voorbeelden: de leer van de predestinatie, de „descensus ad inferos Christi" en Zijn Hemelvaart. Hij denkt vooral aan BULTMANN. Interessanter blijven zijn bemerkingen over het ontstaan van het trinitarisch dogma uit het Ene en tevens drievuldige heilshandelen van Vader, Zoon en Geest (257-261 passim). Heeft DIEM hiermede een einde gesteld aan het „gesprek van doven" in de Reformatie? Voor een gesprek met Rome heeft hij niets nieuws gebracht. Wij staan immers voor dezelfde fundamentele onenigheden. Zijn uitzonderlijke verdienste op dit punt mag dan toch zijn, dat hij geen caricatuur van de Roomse leer opstelt, ook in goede trouw niet!

IV. De R.K. Theologie

7. In de romaanse landen is de R.K. theologie zich gaan interesseren voor het geval BULTMANN. Verleden jaar bespraken wij reeds het zeer verdienstelijke werk van onze geëerde oud-professor, L. MALEVEZ, *Le Message chrétien et le mythe,* Brugge, 1954 (*Bijdragen* 16 (1955) 448—449). RENÉ MARLÉ is nu met een nieuwe studie uitgekomen. Zo MALEVEZ met de hem eigen wetenschappelijke eerlijkheid en delikate zin voor nuances de grondvisie van BULTMANN in de diepte ontleedt, blijft MARLÉ er vooral om bezorgd het hele denken van BULTMANN terug te plaatsen in de ruime kontekst van zijn uitgebreide literaire activiteit (tot en met boekbesprekingen toe) en de eigentijdse reformatorische problematiek (liberalisme en orthodoxie, relaties en opposities met K. BARTH en de „dialektische" groep, historisch-kritische exegese, godsdienstgeschiedenis en existentialisme van HEIDEGGER en BULTMANN'S leerling W. KAMLAH). Beide auteurs zijn vooral bekommerd om BULTMANN bij hun franstalige auteurs in te leiden. De controverse neemt een eerder geringe plaats in, al zal MALEVEZ er een heel hoofdstuk aan wijden.

In deze kroniek is het niet de plaats om heel het probleem BULTMANN weer op te rakelen. Wij zelf hebben het reeds vroeger gedaan (*Bijdragen* 11 (1950) 284—287), en anderen, ook R.K. theologen, deden het beter. Het probleem interesseert ons niet meer! Niet dat verscheidene vragen van BULTMANN, vooral de hermeneutische, niet van uitzonderlijk belang zouden zijn. Maar zijn standpunt lijkt ons bij al het goede wat hij schrijft, veel te eng. En de humorloze wijze waarmede voor een deel de hele polemiek wordt gevoerd, verveelt. Zo gaat het niet. Men kan in alle geval bij MARLÉ een zeer uitgebreide documentatie vinden, een over het algemeen begrijpende interpretatie, en een bevredigende kennis van de reformatorische denkwijze, die bij détailpunten even versaagt.

Om te sluiten willen wij enkel wijzen op een kritiek van MARLÉ op de existentiale interpretatie van het geloof. Het extreem punktueel en aktualistisch standpunt van BULTMANN laat dit geloof geheel opgaan in de historische akt van het geloven. Maar het is toch *steeds dezelfde mens,* die eerst ongelovig was, daarna geloofde en gered wordt. Is er dan geen middel om ook *dit centraal densiteitsmoment van de persoon,* dat in zoverre de loutere „historie" transcendeert — en dit niet uitsluitend vanuit Gods handelen, maar tevens vanuit de geestelijke diepte van ons geestelijk zijn — op te nemen in een denken, dat die éne en toch steeds opnieuw zich engagerende mens niet tot een „ding" herleidt, en een louter „Vorhandenes"? Wij denken van wel.

8. Als „existentieel getuigenis" — wij hebben het nu eenmaal hierover — is het wellicht interessanter even Prof. Dr. H. SCHLIER, exegeet in Bonn, aan het woord te laten. Hij was een leerling van K. BARTH, R. BULTMANN en M. HEIDEGGER, en is in 1953 tot de R.K. Kerk overgegaan, en wel vooral wegens en door de studie van de H. Schrift. „Es war also, wenn ich so sagen darf, ein echt protestantischer Weg, auf dem

ich zur Kirche kam, . . . (*Kurze Rechenschaft*, in: *Bekenntnis zur Katholischen Kirche*, Würzburg, 1955, 175). Hij heeft zo pas zijn voornaamste artikels uit die voortijd gebundeld. Pikant is het wel, dat ze nu met het *Imprimatur* van de bisschop van Freiburg verschijnen. Ons lijkt het oecumenisch belangrijker, dat H. DIEM in zijn hierboven besproken werk herhaaldelijk deze zelfde artikels citeert en bestudeert — nog vóór het *Imprimatur !* — als representatief voor het Roomse denken. Dit bewaart hem in alle geval voor al te grove caricaturen van onze theologie en exegese! De *katholieke* taal van SCHLIER blijft zo doordrongen van *evangelische* accenten, dat ze in beide kampen verstaan kan worden!

Hij bekent dat het gebied door deze artikels bestreken, eerder beperkt is. Bij het vele werk kon hij niet meer doen dan op de onmiddellijke vragen in te gaan, die de eigentijdse theologische en kerkelijke situatie in de Lutherse gemeenschap hem stelde. Zijn aandacht cirkelt rond twee centra van interesse: „die Welt" (een besliste distanciëring tegenover het politieke enthoesiasme in de dertiger jaren, Jood en Heiden, natuurlijke Godskennis) en „die Kirche" (ontdekt in de moeilijkheden van de Leiding der „Bekennende Kirche" na 1933, maar vooral in het Sakrament, het Ambt en de Traditie). In dit verband keert hij zich „mit einem gewissen Affekt gegen den Missbrauch des Begriffes Existenz bzw. der Glaubensexistenz" (313). Niet dat hij zijn vroegere meester HEIDEGGER en diens denkwijze helemaal heeft afgezworen. Hij blijft hoofdzakelijk denken in deze kategorieën, en terecht (b.v. 193-206). De exegese, zoals hij deze ziet, zal buiten haar technisch-wetenschappelijke taak, ook „zum hermeneutischen Vollzug des Daseins überhaupt gehören" (309). Hierom interesseert hij onze kroniek.

Bij deze theologie van de Schrift is hem gebeurd wat herhaalde malen is voorgevallen in de geschiedenis, vooral ten tijde van de Vroeg-Scholastiek (Zie hierover Mgr. L. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, Regensburg, I/1, 1952 202—219). Deze theologen zaten ook gevangen in een analoge vorm van „aktualistisch en historisch" denken, in zover zij althans de christelijke genadeëxistentie trachten te beschrijven in zeer gebrekkige termen van psychologische ervaring. Het christelijk Doopsel, en vooral de Kinderdoop, heeft hen gewezen — en dit vooral wegens „sententies" uit de Schrift ! — op diepere regionen van ons persoonlijk zijn in Christus. De meeste theologen, ook R.K., kennen deze tijd niet. Parallel hiermede vergeet men steeds, dat niet ARISTOTELES de *habitus* in de genadetheologie binnen smokkelde. De leuvense universiteitsprofessor, Mgr. G. PHILIPS, bewees op een oecumenische bijeenkomst in een meesterlijke uiteenzetting van de R.K. genadetheologie, dat de *habitus* nog vóór THOMAS werd aangewend om *des te zekerder op deze wijze Gods primauteit in de genade te vrijwaren tegen elke vorm van pelagianisme* (Zie kort verslag hierover in: *Irénikon* 28 (1955) 19-50). Men vergeet ook steeds dat THOMAS, de „ontische illusionist" bij uitstek(!), de genade als *habitus* immer gedacht heeft als *motio divina;* dus in alle geval met een sterk dynamische en qualitatieve grondbetekenis (ibid.).

SCHLIER is ongeveer door dezelfde wisselvalligheden gegaan, zonder evenwel daarom thomist te worden! Spontaan, en waarschijnlijk onbewust, heeft hij de derde weg ingeslagen, die wij bij de aanvang van deze kroniek, naar het artikel van J. AUER de weg noemden van de personalistische en mystieke theologie. Wij merken dit allermeest in zijn sterk artikel tegen K. BARTH's leer over de Kinderdoop (107-129). Vanuit de „Totalitätsanspruch der Gnade" bezit deze, als definitieve „bezegeling" en „nieuwe geboorte" „nicht nur eine extensive Tendenz, sondern auch eine intensive" (ook: „ein universales und radikales Willen", 128). De Doopselgenade zal immers eerst één „volk" en de hele kosmos doordringen en van binnen uit tot een nieuwe eenheid funderen. Maar het dringt ook als „nieuwe geboorte en schepping" tot de „Ursprung", de „Grund unseres Daseins" (118, 119, 128). In het Doopsel wordt het kind „von der Würzel her an Gott gebunden" (126), zodat op dit punt als in alle andere, de genade „allem Tun vorauseilt und das Fundament der Existenz legt" (128), „Grund und Kraft wird der gesammten Existenz" (128): allemaal woorden die ook onze nederlandse en rijnlandse mystiekers hebben gebruikt. In deze diepere zin is genade ook steeds „zuvorkommende Gnade". Zo is de Kerk zelf als gemeenschapsgenade (extensive Tendenz), en de persoonlijke genade (intensive Tendenz) immer „das der christlichen Existenz *Vorgegebene"*, waarin SCHLIER, wellicht ook weer onbewust, een van de meest vruchtbare begrippen ontdekt in de genadetheologie van K. RAHNER (ein übernatürliches Existential, in: *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln, I, 1954, 323—345, 347—375). Het aktuele geloof kan slechts op deze Doopselgenade voorbereiden, of tot hernieuwing van deze opwekken (119—123): dus persoonlijke *aktualisatie* zijn van dit „Vorgegebene", en daarom ook „angenommene Gnade", de mijne, omdat allereerst van God. Waar dit geloof, en met hem, heel de christelijke existentie, steeds weer wordt verdund tot een ijle punktuele geloofsakt, verliest deze akt en dit leven aan menselijke diepte en echtheid, en ten slotte aan goddelijke volheid. Dat deze twee verbonden blijven: „die Leiblichkeit und Zeitlichkeit ....der *realen* Entscheidung" in groei en gedijen (153—155), en de goddelijke uitverkiezing en liefde heeft SCHLIER tenslotte geleerd — en dit is absoluut centraal — in de woorden van de Schrift: „En het Woord is vlees geworden" (284—287, en *Kurze Rechenschaft*, op. cit., 177—179). Hier wordt pas onze „Existenz als Geschichte" volledig ernstig genomen, omdat God zelf in het Woord aan deze geschiedenis, maar dan zoals ze in werkelijkheid is, een laatste zin heeft gegeven, de Zijne. (205—274)

9. Zo wij dit kleine werkje van D. VON HILDEBRAND in deze kroniek opnamen, dan was de voornaamste reden, dat wij een zuiver en geautoriseerd antwoord verlangden te geven op de zeer ongelukkige aantijging van THIELICKE als zou de R.K. Moraal slechts kasuistiek zijn en „ontische illusie"! Het boekje van VON HILDEBRAND hoort thuis bij de personalistische phenomenologie, in dit geval eerder psychologisch-vulgariserend omschreven. Zedelijkheid bestaat uit waarde-inzicht, en waarde-beaming en -aanvaarding. Deze persoonlijke grondoptie van een mens, waardoor hij

zich opent voor het goede, zich vanuit heel zijn totaliteit richt op de Goede en de Heilige, wordt ontleedt naar haar vijf voornaamste kenmerken: eerbied, trouw, verantwoordelijkheidsgevoel, waarachtigheid en liefde. Hierin vinden wij erg vruchtbare inzichten van BUBER, HESCHEL en R. NIEBUHR terug. Wij zien ten slotte hoe de mens zichzelf moet worden doorheen de complexiteit van zijn menselijke situatie, maar allermeest vanuit die diepte, waar hij het meest zichzelf is omdat hij daar juist tevens het meest in God rust, „qui est intimior intimo meo". Daarom gaat VON HILDEBRAND uit van „de diepere ethische houdingen", „de innerlijke houdingen die het ganse zedelijke leven funderen, voorafgaan en schragen" (13). Vanuit dit standpunt een zeer verdienstelijk werkje, waarin de nederlandse titel alleen de duidelijkheid mist van de duitse: *Sittliche Grundhaltungen.*

10. Wij besluiten met een voorbeeld, het laatste werk van O. SEMMELROTH. De uitgever stelt dit nieuwe boek voor op zeer bescheiden wijze: „eine Laiendogmatik", zij het evenwel „besonderer Art, gewissermassen eine existentielle Theologie". Een boek voor leken dus, waar echter theologen baat bij zullen vinden.

Theologie is een bezinning op het geloofs*gegeven*. Zo herhaalt SEMMELROTH, hetgeen DIEM bij KIERKEGAARD erkende: „Wir setzen den Glauben als lebendigen Besitz der Kirche voraus" (35). „Als *lebendiger* Besitz" d.i.: de totaliteit van de christelijke grondervaring, persoonlijk en gemeenschappelijk, in zover dit levende geloofsleven voorbereid, gedragen en volmaakt wordt door Gods Woord, dat ons treft doorheen Schrift en Overlevering in de Kerk, èn in de mystieke „grond" van de ziel: het hart. Theologie bezint zich, en wel *op menselijke wijze*. Elke theologie is juist daarom — en niet alleen voor de zoveelste maal de „ontische" — gevaarlijk, zelfs zeer gevaarlijk, zoals de geschiedenis leert! Een mens bezint zich omtrent de dingen van God! Theologie heeft ontegenzeggelijk ook voordelen, want wij vermoeden dat niet alleen de liefde tot het gevaar sommige mensen daartoe heeft aangetrokken! Zij is zelfs een goddelijke opdracht: „Gaat en onderwijst" (Mtth 28.19), „Onderzoek alles, bewaar het goede" (I Thess 5. 21).

De theologie kan echter dit „geloofsgegeven" op een dubbele wijze benaderen. Men neemt de geloofswaarheden en -werkelijkheden in een bepaald verband, en tracht volgens de eisen van een gegeven philosophische denkvorm, vast te leggen welke hunne intelligibiliteit is. Men zoekt m.a.w. naar *de metaphysieke apriorivoorwaarden voor de zijnsmogelijkheid van dat object,* kortom naar de zijnsstrukturen. Hiervoor werd het platoonse denken aangewend in de lijn van de participatie van Oor-beeld en na-beeld, of het aristotelische volgens de strukturen van het zijn als oorzaak en doel. Strikt genomen blijft het onmogelijk de „existentiale analytiek" toe te passen, al beweert HEIDEGGER dat zijn methode religieus neutraal is. Men kan ze evenmin gebruiken als de „transcendentale analytiek" van KANT — DIEM wijst op de blijvende correlatie tussen deze twee „methodes" —, omdat zij rein formeel te werk gaan, formele kategorieën uitlijnen, en uitsluitend op louter menselijk-rationele grondslag. Hierdoor grijpt men eigen-

machtig in het openbaringsgegeven in, dat het menselijke denken principieel transcendeert. Meteen blijkt de noodzakelijkheid — en dit voor welke denkwijze dan ook — steeds rekening te blijven houden met de goddelijke rijkdom en transcendentie, en dus met de vanmeetafaan „gegeven" menselijke ontoereikendheid. Maar als „ontologische phenomenologie" van de existentie, zoals DIEM zegt met betrekking tot SCHLIER, wordt deze denkwijze zeker toepasselijk. Het is voor een deel de eigen methode van K. RAHNER, wat hij zelf de „existentieel-ontologische methode" noemt (Een klein voorbeeld in JOSEF STIERLI, *Cor Salvatoris,* Freiburg, 1954, 172-186, of *Schriften Zur Theologie,* I, 323-345). De aangewende begrippen zijn niet meer formeel, maar dynamisch. M.a.w. K. RAHNER doet ongeveer met HEIDEGGER, wat J. MARÉCHAL met KANT gedaan heeft.

Men kan een andere weg beproeven, en deze is de strikt existentiële of dialogale methode. Men gaat midden in het levende oergegeven staan, niet afzijdig, maar als gelovige, samen met de anderen. Omstuwd door dit goddelijk handelen in de konkrete situatie van de levende Kerk tracht men nu volgens een phenomenologisch-beschrijvende methode deze grondervaring tot zo groot mogelijke inzichtelijkheid te laten gedijen. Wij vonden deze houding erg zuiver bij HESCHEL, ook bij NIEBUHR. Wij vinden ze als R.K. „existentiële theologie" bij SEMMELROTH. Hij bouwt geen systeem, maar kiest een „Gesichtspunkt, der die Vielfalt der Gegenstände zu einem lebendigen Ganzen verbindet und dieses Ganze so vor den Betrachter stellt wie es der Natur dieser Gegenstände entspricht" (7). Geloven is niet eerst een ontvangen van een bepaalde waarheid, maar *een ontmoeting met God.* „Wir dürfen nicht vergessen dass des Menschen Dasein eine Antwortexistenz ist" (304), noch „den Begegnung- und Gesprächscharakter des göttlichen Wirkens" (39). Dit is geen „psychologische" interpretatie van het dogma, al zullen uiteraard, vooral in een vulgariserend werk, dikwijls voorbeelden gegeven worden uit de psychologie. Het hoort enigermate bij wat J. AUER het „personalistische denken" noemde, en wortelt als zodanig in het denken zelf van de Bijbel en van de Kerk.

SEMMELROTH schrijft voor leken. Het mag zijn dat hij bij het plannen van zijn werk dit standpunt uitkoos, omdat de lezers op deze wijze beter zouden inzien, „wie man ein Christ wird", zoals DIEM het opmerkte. Maar de aandachtige lezer zal wel merken vanaf het allereerste deel hoe theologisch verrijkend dit standpunt is. Het was ons reeds opgevallen met welke discretie, maar ook met welk succes Dr. P. SCHOONENBERG in zijn recente boek, *God, Vader en Schepper (Het geloof van ons Doopsel,* 's-Hertogenbosch, 1955, I) bepaalde aporieën uit een meer begrippelijke theologie van de natuur en de genade, ophoste vanuit het bijbels begrip van het „verbondshandelen", en meteen van de persoonsontmoeting (106vv.). SEMMELROTH bekomt werkelijk verrassende resultaten, vooral in de theologische gebieden, waar hij door jarenlange studie in thuis is: de Christologie en de Verlossingsleer; de Mariologie, de Kerk en de Sakramenten. Op één punt vonden wij hem aarzelend, als bij een nog niet volledig verwerkte stof: de leer van de zonde in de mens, vooral als zondigheid in de erfzonde samen met het verlies van

de buitennatuurlijke gaven. In dit verband mocht SCHOONENBERG ons juist zeer gelukkige uitzichten voorstellen. Wij denken dat SEMMELROTH, althans bij deze vragen, een te strak onderscheid in de mens handhaaft tussen ziel en lichaam (95—96, 337—339), en zo meteen tussen mens en wereld (beter nochtans: 89, 154—160 en 250—256). Hierdoor ontstaat een neiging om de zonde niet geestelijk genoeg te denken, of juister gezegd, niet totaal-menselijk. Bij de zondigheid van de „wereld" (94—95) en de natuur van de begeerlijkheid (120—121) valt het accent in deze vooropstelling gemakkelijk op het lichamelijke, of op de spanning tussen lichaam en ziel, en niet meer op de kern van elke zonde: de zelfliefde van *dè mens*. Bij de meeste andere hoofdstukken staan wij voor een zeer verdienstelijk werk. Zijn grote kracht blijft, en dat dankt hij o.i. aan zijn personalistisch „Gesichtspunkt", een zeer verlichtend en verrijkend aanwenden van de *analogia fidei*, geïnspireerd trouwens door de Vaders en de Schrift. Deze blijkt vooral in zijn theologisch consequent *door*denken van de leer van „het beeld van God" vanuit de Triniteitsleer (vertikale und horizontale Begegnung), en het theologisch centreren van het veelvormige heilshandelen Gods in het Nieuwe Verbond op de „neerdalende" (de Advent en Epiphanie) en de „opgaande" beweging (in Offer, Sakramenten en Eschatologie) in Christus' Verlossingswerk. Met dit werk heeft de R.K. theologie weer nuttig werk geleverd op het plan van de *dialogale theologie*, en meteen bewezen, dat aan deze methode een eigen rol beschoren is: een pastorale of een complementair-aanvullende, in het geheel van de theologische bezinning in deze tijd.

Leuven, op Paasdag, 1 April 1956 P. FRANSEN, S.J.

EEN NIEUW ARGUMENT VOOR HET PROBABILISME

In een artikel, getiteld: „Enige aantekeningen over de moraalsystemen", gepubliceerd in *Bijdragen* dl 16 (1955) blz. 390-407, tracht A. VAN LEEUWEN een nieuw argument op te stellen voor het probabilisme. Dit argument gaat er van uit, „dat de waarschijnlijke instemming zelf als zodanig de op deugdelijke tegenredenen gegronde reëele mogelijkheid erkent om langs een andere weg, dan die de waarschijnlijke zedelijke verplichting wijst, het laatste doel te bereiken" (blz. 403). Het komt mij echter voor, dat de schrijver in zijn gedachtengang een sprong maakt, die hij niet verantwoordt.

VAN LEEUWEN gaat in zijn argumentatie uit van het wezen van de mening, die hij met St. THOMAS definieert als „actum intellectus qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius" [1]).

In zijn karakterisering van de mening geeft hij als zijn opvatting weer, „dat een mening uiteraard de enige mening is, die op grond van de aangevoerde redenen voor en tegen redelijk verantwoord is", maar ook, dat „de mening uiteraard het standhouden van tegenredenen, die nog het beschouwen waard zijn, geenszins uitsluit" (blz. 396).

Wanneer de mening betrekking heeft op een zedelijke verplichting, dan zal „de instemming met een waarschijnlijke zedelijke verplichting de erkenning insluiten van de reële mogelijkheid om door iets anders te doen, langs een andere weg dan die de waarschijnlijke zedelijke verplichting wijst, het laatste doel te bereiken. Erkent men echter een andere weg als een reëel mogelijke weg om het laatste doel te bereiken, dan erkent men die weg ipso facto ook als een zedelijk geoorloofde weg" (blz. 399).

Laat ik eerst aangeven hoe ver ik schrijvers gedachtengang kan onderschrijven. De mening, de instemming met een waarschijnlijke zedelijke verplichting, waarbij deugdelijke redenen voor het tegendeel standhouden, sluit in de erkenning van de reële mogelijkheid, dat er een andere weg is, om het laatste doel te bereiken. Deze andere weg wordt door de mening niet uitgesloten en in deze zin geldt hij als mogelijk. Meer is in de mening m.i. niet besloten, tenzij men reeds op andere gronden aanneemt, dat alleen al de aanwezigheid van deugdelijke redenen voor de andere weg deze tot een zedelijk geoorloofde weg maken — maar hiervan moet men afzien in de redenering vanuit de mening als zodanig.

Schrijver gaat echter een stap verder — en hierin maakt hij m.i. een sprong die niet verantwoord wordt — als hij zegt, dat een andere weg een reëel mogelijke weg is om het laatste doel te bereiken. Het is nl. niet hetzelfde of men zegt: het is reëel mogelijk, dat er een andere weg is om het

1) S. THOMAS, *Summa theologica*, I, q. 79, a. 9 ad 4.

laatste doel te bereiken; ofwel: een andere weg is een reëel mogelijke weg om het laatste doel te bereiken. In dit laatste geval bevestigt men positief, dat een andere weg mogelijk is in deze zin, dat langs een andere weg het laatste doel bereikbaar is. Dit houdt inderdaad in, dat een andere weg zedelijk geoorloofd is, maar deze tweede bevestiging is in de mening voor een waarschijnlijke zedelijke verplichting niet besloten: zij wordt door de mening niet uitgesloten, maar is daarin niet opgesloten. De sprong die schrijver maakt is hierin gelegen, dat hetgeen door de mening als zodanig niet wordt uitgesloten volgens hem in de mening als zodanig is ingesloten.

Hoewel ik de redenering van schrijver uit het wezen van de mening niet geheel kan onderschrijven, lijkt mij zijn uiteenzetting toch waardevol voor het probabilisme. De bezinning op het wezen van de mening, door VAN LEEUWEN ondernomen, heeft m.i. het volgende resultaat opgeleverd ten gunste van het probabilisme. Vooreerst maakt deze bezinning de weg vrij voor het probabilisme. Immers de instemming met een waarschijnlijke zedelijke verplichting sluit niet uit, dat er een andere weg is om het laatste doel te bereiken. Vervolgens blijkt, dat de mening geen zedelijke verplichting kan funderen. Zij geeft geen kennis van de zedelijke verplichting als zodanig, daar zij niet meer dan een waarschijnlijke kennis van de zedelijke verplichting oplevert. De gedachtengang, die schrijver hieromtrent ontwikkelt op blz. 400—401, bleef in het voorafgaande geheel onaangetast.

Hoeven, 6 Februari 1956 H. ERNST

Nadere verantwoording

De moeilijkheid, die H. ERNST in zijn bovengestelde vraag opwerpt, raakt ongetwijfeld juist het kernpunt van mijn sententie en controverse over het probabilisme. Gaarne wil ik daarom mijn best doen om zijn opwerping te beantwoorden door dit kernpunt nog nader toe te lichten.

De leer der auteurs, waarmede ik in mijn artikel over de moraalsystemen voornamelijk discussieerde, kunnen wij, wat de vraagstelling van ERNST betreft, samenvatten in de volgende twee stellingen: 1. de mening sluit het standhouden van deugdelijke tegenredenen uit — 2. de mening sluit vanwege het tekortschieten der redenen-vóór de mogelijkheid van het tegendeel niet uit, maar vanwege het ontbreken van deugdelijke tegenredenen ook niet positief in. Hiertegenover verdedigde ik de volgende twee stellingen: 1. de mening sluit het standhouden van deugdelijke tegenredenen geenszins uit, maar in — 2. de mening sluit de op die deugdelijke tegenredenen gefundeerde mogelijkheid van het tegendeel positief in.

ERNST stemt nu enerzijds met mijn eerste stelling betreffende het standhouden van deugdelijke tegenredenen in, maar kiest anderzijds partij voor de tweede stelling van mijn tegenstanders. Maar dit is nu juist, én volgens mijn tegenstanders én volgens mij, onmogelijk. Met mijn tegenstanders ben ik tegenover ERNST eensgezind van oordeel, dat de beide stellingen, die eenieder van ons verdedigt, onderling zo innig samenhangen, dat het instemmen met één van die stellingen logisch consequent ook het instemmen met de andere stelling eist.

De auteurs, waarmede ik in mijn artikel discussieerde, zien immers in het tekortschieten der redenen-vóór de reden van het niet uitgesloten zijn van de mogelijkheid van het tegendeel, terwijl zij met mij van oordeel zijn, dat deugdelijke tegenredenen dit louter niet uitgesloten zijn doorbreken en de mogelijkheid van het tegendeel positief funderen.

Mijn antwoord aan Ernst moet dus luiden, dat de deugdelijke tegenredenen niet slechts de mogelijkheid openlaten, dat er een andere weg is om het laatste doel te bereiken, maar positief die andere weg als mogelijke weg funderen — dat hiervoor niet van elders andere redenen moeten worden aangevoerd — dat het juist die deugdelijke tegenredenen zelf zijn, die als zodanig mét de positieve mogelijkheid om langs een andere weg het laatste doel te bereiken óók eo ipso de zedelijke geoorloofdheid van die andere weg funderen.

Dit antwoord kunnen wij nog nader toelichten door erop te wijzen, dat het niet uitgesloten zijn van de mogelijkheid van het tegendeel nog geenszins de mening in haar specifieke eigenheid karakteriseert, omdat zij dit met vele echte zekerheden gemeen heeft. Voorzeker sluit de firmissimus assensus fidei elke reële mogelijkheid van te dwalen uit en de reflexieve zekerheid der metafysica ook de logische mogelijkheid. Maar in het dagelijkse leven en ook in de wetenschappen aanvaarden wij terecht vele zekerheden, die metterdaad de reële mogelijkheid van te dwalen openlaten. Toch geven wij een assensus firmus, omdat het onredelijk zou zijn om zich door de loutere mogelijkheid van te dwalen hiervan te laten weerhouden. De mening onderscheidt zich nu juist hierdoor van deze zekere instemming, dat zij niet slechts gepaard gaat met de loutere mogelijkheid van het tegendeel, maar met de op deugdelijke tegenredenen gefundeerde positieve mogelijkheid van het tegendeel. Vandaar dat het tot het specifiek eigene der mening in moralibus behoort, dat zij niet slechts de mogelijkheid niet uitsluit, dat er een andere weg is om het laatste doel te bereiken, maar dat zij positief de mogelijkheid insluit om langs een andere weg het laatste doel te bereiken.

Nijmegen, 17 Februari 1956 A. VAN LEEUWEN, S.J.

BOEKBESPREKINGEN

EXEGESE

Geo WIDENGREN, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum,* (Franz Delitzsch-Vorlesungen, 1952), Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1955, 16.5 x 24.5, 127 blz., kart. DM 10.80.

In vier lezingen, voorafgegaan door een inleiding en gevolgd door twee excursus, zet de bekende godsdiensthistoricus van Uppsala zijn opvattingen uiteen over de rol van de koning in de Israëlitische cultus. Deze opvattingen zijn niet onbekend : de koning was in Israël oorspronkelijk niet alleen opperste leider van de cultus, maar ook de eigenlijke hogepriester, maar zijn rechten en functies op dat gebied zijn na de ballingschap door de ministeriële hogepriesters „geüsurpeerd", en vanaf die tijd heeft de priesterlijke „Tendenz-tradition" uit de teksten zoveel mogelijk alles verwijderd of geneutraliseerd, wat op het oorspronkelijke hogepriesterlijke karakter van de koning wees — Schr. spreekt van een „grossangelegte Geschichtsfälschung" (blz. 21). Om de echte historische verhoudingen te reconstrueren is een ware speurdersarbeid vereist, waarin de school van Uppsala zich door groot vernuft onderscheidt. Prof. Widengren strekt daarbij zijn onderzoekingen uit niet alleen over het Oude Testament, maar ook over de laat-Joodse litteratuur, en geeft in dit verband de resultaten van nog niet gepubliceerd onderzoek. Zo gaat hfdst. III, dat de rol van de koning bij het Loofhuttenfeest behandelt, uit van op dit feest betrekking hebbende teksten uit de door Cowley uitgegeven Samaritaanse liturgieën ; vergelijking met Deut. 26. 1-15 en 16. 16-17 doet hem besluiten dat in de geciteerde Samaritaanse teksten (Cowley II 782, 3 van onderaan — 783, 8 ; 786, 9-12 ; 791, 17-19) een zeer oude traditie uit de koningstijd bewaard is gebleven. Hfdst. IV zoekt het oorspronkelijke ritueel van het kroningsfeest te reconstrueren door de gegevens van Pss. 2 en 110 aan te vullen met bepaalde elementen uit het visioen van *Test. Levi* 4-8. Overal wordt Phoenicisch en Ugaritisch materiaal overvloedig gebruikt. Velen zullen zich bij soortgelijke vergelijkingen van teksten, die uit zo geheel verschillende perioden stammen en waarvan de overleveringsgeschiedenis vaak zo weinig bekend is, toch nog steeds niet bijster behaaglijk kunnen voelen. — De eerste „Exkurs" handelt over de Nathanprofetie van 2 Sam. 7 als „Niederschlag einer kultischen Institution" (blz. 59) en over de verhouding van deze plaats tot de parallellen in 1 Kr. 17; Ps. 89, 30-33 en Ps. 132, 11-12, n.a.v. recente studies van S. Mowinckel, M. Simon en H. v. d. Bussche. De tweede vindt op verschillende Bijbelplaatsen, vergeleken met Kanaänese en Mesopotamische teksten, sporen van een oud-Israëlitisch Nieuwjaarsritueel, waarvan dood en opstanding van de godheid en hiërogamie deel zouden hebben uitgemaakt. — Het geheel is voorzien van een uitgebreid en belangwekkend apparaat van aantekeningen, die het alleszins waard waren geweest om aan de voet van de bladzijden te prijken, inplaats van nu, zonder doorlopende nummering, in een aanhangsel aan het eind van het boek te moeten worden opgezocht. Een enkele opmerking bij blz. 88 noot 8 : „zabulus" is een niet ongewone schrijfwijze voor „diabolus" in het christelijk Latijn, evenals „zaconus", „zademata" (zie b.v. A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens,* Strasbourg, 1954). — Tot slot volgt een bibliografie die gedeeltelijk tot 1954 is bijgewerkt. — Alles bijeen een werk dat met grote zorgvuldigheid is samengesteld en waarin enige van de belangrijkste theses der Scandinavische school duidelijk naar voren komen en gedeeltelijk met nieuw materiaal worden toegelicht.

P. Ahsmann

Kurt GALLING, *Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia,* übersetzt und erklärt, (*Das Alte Testament Deutsch,* Teilband 12), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954, 17 x 24.5, 256 blz., ing. DM 8.20, geb. DM 10.60.

Deze verklaring van het „chronistisch geschiedwerk" (1 en 2 Kr, Esd en Neh) ontwikkelt in de grote lijnen (5 ; 189 : de namen der geslachtslijsten bleven onverklaard) de „kerkelijke geschiedenis van Jeruzalem" (5). Van de auteur van het *Bibl. Reallexikon* kon men een massa realia verwachten ; de religieuze beschouwingen zijn niet zo talrijk als in andere delen van *Das Alte Testament Deutsch.* — S. is van oordeel dat men in deze vier Schriftboeken twee grote auteurs moet onderscheiden : de „eerste Chronist" herschreef rond 300 v. C. (9)

het „deuteronomistisch geschiedwerk" (Dt tot 2 Kg); de „tweede Chronist", die rond 200 v. C. het hele werk uitgaf in zijn tegenwoordige vorm (202), bracht heel wat vervolledigingen aan, vooral wat het cultus-personeel of de cultus-muziek betreft (wellicht behoorde hij tot de kringen der Levieten ?) Esdras wordt geplaatst na Nehemias, „in de eerste jaren van Artaxerxes II" (404-359), of nog meer bepaald tussen 404 en 399 (13-14). De Nehemias-mémoires werden ingelast door Chron** (17). S. looft enerzijds de „punctueel-mechanische werkmethode van de Chronist" (107), waardoor hij zich eng aan zijn origineel (1 en 2 Sam ; 1 en 2 Kg) aansluit, bv. in de David-verhalen (78); doch anderzijds wordt rekening gehouden met een „vrije omwerking" (41) of met „oude overleveringen" (120).

Men heeft de indruk dat S. niet erg bekoord is door de moderne theorie, die aan het „chronistisch geschiedwerk" een grotere historiciteit wil toekennen dan voorheen het geval was. Hij had zeker meer rekening moeten houden met zijn eigen woorden, waar hij de reticenties van Kr eenvoudig verklaart door het feit dat die auteur bepaalde verhalen „als bekend vooropzet" (102 : 2 Kr 10, 15 onderstelt het niet vermelde 1 Kg 11, 29). Meer dan eens wordt de mogelijkheid van een oude traditie afgewezen met de nogal subjectieve formule : „Aber das lässt sich nicht beweisen" (113); tegenover vele meningen van S. zelf zou men zijn eigen verdict kunnen inroepen : „Das ist denkbar, lässt sich aber nicht beweisen" (45). — Het onderscheid tussen Chron en Chron** lijkt niet voldoende gefundeerd ; telkens waar zich ook maar de geringste oneffenheid vertoont (vgl. 80 : 2 Kr 1, 3. 5 tegenover 2 Kr 1, 4) of aan een vervollediging kan gedacht worden (58 ; 86 ; 87 ; 93 ; 98 ; 106 ; 110 ; 175), wordt dit op rekening van Chron** geplaatst. — S. heeft een zekere voorliefde voor documenten uit de tijd van Josias (24 ; 104 ; 3 Kr 11, 5-10 ; 115 ; 76 ; 124 ; 130 ; 143 ; 153 ; 160 ; 168); is het waarschijnlijk dat de compilator van Kr die documenten aan verschillende in de tijd verspreide koningen zou toegeschreven hebben ? — Het wekt verwondering dat nergens vermeld wordt dat de TM-tekst van Kr soms beter bewaard is dan de TM van Sam of Kg (bv. op blz. 44, voor 1 Kr 11, 10-14, tegenover 2 Sam 23).

Enkele detailpunten der exegese zijn moeilijk te verantwoorden. Op blz. 13 wordt, in verband met Neh 12, 10, een hele redenering opgebouwd op het feit dat die tekst de naam „Jochanan" bevat ; doch deze naam berust enkel op een conjecturale verbetering van de eigenlijke lezing „Jonathan". Spreken van „goddelijk koningschap" in verband met 1 Kr 28, 5 is zeer dubbelzinnig (41). Is Satan in 1 Kr 21 reeds „anti-goddelijk princiep" (61)? Wijst het leḥazzéq van 1 Kr 26, 27 niet eenvoudig op „onderhoud" in het algemeen, en niet op „verbeteringswerken" (74)? Waarom wijst de lezing van de Wet in Neh 8, 3 op het synagogaal gebruik in de tweede eeuw voor Christus (234)?

J. De Fraine

Prof. Walther Zimmerli, *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel, Eine theologische Studie,* (*Abhandlungen z. Theol. d. A. u. N. Testaments,* 27), Zürich, Zwingli-Verlag, 1954, 15.5 x 22, 76 blz., ing. 8.85 Zw.frs.

Uitgaande van het feit dat de formule „En ge zult erkennen dat ik Jahweh ben" tot 54-maal voorkomt bij Ez, wil de Göttinger Professor W. Zimmerli de *Sitz im Leben* van die uitspraak achterhalen. Eerst onderzoekt hij datgene wat hij noemt het „Formproblem" (47) van de gelijkwaardige wendingen over de erkenning van God, in de profetie (1 Kg 20), de Moses-overlevering (de vrije openbaring van de verbondssluiting), de tweede Isaias (32 : het „priester-orakel"), en in enkele andere passussen van het OT (Joël 2, 27 ; Ps 46, 11 ; Jer 24, 7) of zelfs van het NT (Openb 2, 22 ; 3, 9). De diepste grond van de formule wordt ten slotte gezocht in de bevraging naar een teken (52), dat „profetisch" (in naam van God gegeven), „priesterlijk" (vgl. Ps 20, 7 ; 41, 12) of „forensisch" kan zijn. Sterk legt Zimmerli de nadruk op het feit dat de „erkenning" van Jahweh niet gebaseerd is op een menselijke metaphysica (72), maar op een initiatief van Jahweh, wiens handelen in de geschiedenis niet alleen aan het menselijk erkennen voorafgaat, maar het überhaupt mogelijk maakt (66). De vorm waarin de uitspraak „En (beter zou men vertalen : „opdat": 13) ge zult erkennen dat ik Jahweh ben" bij Ez voorkomt, openbaart het „vrije persoonsgeheim van Jahweh" (72), die zich doet kennen in het vernietigend oordeel en de levenwekkende genade (70-72). — Wat het philologisch onderzoek betreft, kan deze monographie ongetwijfeld als een model doorgaan. Zonder in eentonigheid te vervallen, worden alle Schriftplaatsen onder de loupe genomen, en geordend. Af en toe heeft men de indruk van een al te grote spitsvondigheid : als reden opgeven om de „paraenetische" vorm van de uitspraak als laat en secundair te verklaren, dat de daad van Jahweh vooraf moet gaan, lijkt ons overbodig, aangezien de opwekking juist geschiedt om die (evident) voorafgaandelijke daad van Jahweh te gedenken (47). Ook het onderscheid tussen „Jahweh kennen" en „erkennen dat *ik* Jahweh ben" is vrij fictief : in elk geval gaat het er om Jahweh handelend te zien optreden ; het gevaar om Jahweh als object op te vatten (62) in de formulering

„Jahweh kennen" is waarlijk niet zo groot als S. meent. Is de afkeer voor de „mystiek" (58; 67) of de zijnsmetaphysica (72) niet een beetje geforceerd? Geen enkele mysticus of geen enkele waarachtige metaphysicus heeft ooit gedacht Gods naam of Gods wezen te doordringen. — Dat ook in menselijk kennen God (62) of zijn „binnenbrekend" woord (66) het enig subject zou zijn, kan moeilijk bewezen worden uit de stricte termen der Ez-profetie. — Dat in 1 Sam 14 niet de koning Saül, maar wel de „priester" Ahias (cfr vv. 3 en 18) de orakelbevraging deed, schijnt duidelijk te zijn uit de contekst (55 n. 76).

J. De Fraine

Austin FARRER, *St. Matthew and St. Mark*, The Edward Cadbury Lectures 1953-1954, Westminster, Dacre Press, 1954, 14 x 23, XIII + 236 blz., geb. 25/.

Volgens de primitieve traditie uit Klein-Azië, die we kennen door Papias, schreef Marcus zijn evangelie „zonder orde". De moderne exegeten schijnen hetzelfde te denken; zij menen dat het tweede evangelie allerlei feitenmateriaal verzamelt, ongeveer chronologisch, maar dat er geen gedetailleerde compositie in te vinden is. Een geheel nieuwe weg wordt nu ingeslagen door Dr Farrer in *A Study in St. Mark* (1951), en in dit tweede werk, dat het eerste corrigeert en aanvult. Zijn theorie is revolutionair; zij wekt regelmatig skepsis en weerstand in de geest van de lezer. Toch heeft hij veel bijzonderheden zeer raak opgemerkt, en voor het onderzoek een richting aangeduid, waar zeker heel wat te vinden is.

Het grondbeginsel van het boek is dat Marcus zijn evangelie gebouwd heeft volgens een getallensymboliek. Die structuur wordt, ietwat onaangenaam, genoemd „systematically enigmatic" (7; 10). Ze wil ons geleidelijk het raadsel dat Christus is openbaren, minder door zijn woorden dan door zijn daden. Daarbij komt, zoals bij Daniël, een typologisch of voorafbeeldend symbolisme, volgens hetwelk vroegere gebeurtenissen voorafbeeldingen zijn van latere, b.v. de dood van de Doper zou reeds die van Christus aankondigen. Geheel het evangelie is gebouwd rond het getal twaalf (82): vooral de twaalf genezingen geven er het fundamenteel schema van aan. Zij zijn gegroepeerd in twee reeksen van vijf (1, 25. 31. 41; 2, 11; 3, 5 en 5, 8. 29. 42; 7, 35; 8, 25), die onderling parallel zijn, en een reeks van twee (9, 27; 10, 52). Deze twaalf genezingen symbolizeren de heilstaak van Jesus bij de twaalf stammen van Israël; daarbij komt nog een dertiende mirakel buiten Palestina, de genezing van het dochtertje der kanaänitische vrouw (7, 30), om de zending onder de heidenen aan te duiden. Dit laatste is juist gezien, doch we zijn niet overtuigd van de symboliek der palestijnse genezingen, omdat Marcus nergens doet uitkomen, dat hij aan het getal twaalf heeft gedacht, en hij elders nog driemaal van andere genezingen spreekt (1, 34; 3, 10; 6, 56)! Deze worden door de auteur niet meegerekend: is het wellicht omdat het summaria zijn? Hetzelfde symbolisme van 12 + 1 vindt S. terug in de pericope 8, 14-21, die verwijst naar de twee broodvermenigvuldigingen. Veel waardevolle bemerkingen maakt hij hier (57-80): over het parallelisme van deze tekst met 4, 11-12 (ontsluiering van een mysterie), over het symbolisme van het brood (eucharistie) en van de twaalf korven (apostelen). Doch hij gaat veel verder, en vindt allerlei andere combinaties, die moeilijk te volgen zijn en helemaal onwaarschijnlijk lijken. Na een interessant hoofdstuk over het Marcusslot, duidt hij op het einde de algemene structuur van het tweede evangelie aan: vijf cyclussen, waarvan de drie eerste beantwoorden aan de drie groepen van wonderen, de twee laatste aan het ministerie te Jerusalem (11, 1-14, 11) en aan het lijdensverhaal (14, 12-16, 8).

Zijn hypothese probeert S. te bevestigen door het onderzoek van Matthaeus, bij wie de invloed van Marcus nog zou te vinden zijn. Aan de eigen compositie van Mt besteedt hij zijn twee laatste hoofdstukken. Met vele exegeten tegenwoordig structureert hij het eerste evangelie volgens de vijf grote redevoeringen. Doch tevens ziet hij in dat plan een antitypus van de hexateuch. Mt heeft ontegenzeggelijk zijn eerste hoofdstukken geschreven met Genesis en Exodus vóór ogen, doch we vinden geen bewijzen meer, dat hij die typologie verder heeft doorgetrokken voor Leviticus en de volgende boeken. — Kortom, door een te ver doordrijven van zijn typologische en symbolische interpretatie, heeft Dr Farrer zijn theorie geschaad. Toch zou het jammer zijn, indien het boek daarom helemaal werd geïgnoreerd. Het doet de geledingen uitkomen van een denkwijze, die ons vreemd aandoet, maar die in de Oudheid normaal was, en nog lang daarna is blijven voortbestaan.

I. de la Potterie

Eduard SCHWEIZER, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, (*Abhandlungen z. Theol. des A. u. N. Testaments* 28), Zürich, Zwingli-Verlag, 1955, 15.5 x 22, 167 blz.

Uitgaande van de NTische termen, die gewagen van een „navolging van Christus" (bij de Synoptici, in de Openbaring, bij Sint Jan en in de Hebreeënbrief), wil deze mono-

graphie „de weg van Jesus" opmaken, d.i. de exemplarische betekenis van Jesus' levenslot voor de NTische christenen. In een ietwat star evolutief schema (149) onderscheidt S. een „oudste" laag, waarin nl. Jesus verschijnt als de gerechte bij uitstek, die door gehoorzaamheid en verheffing Israëls lot verzinnebeeldend beleeft (48; 70). Deze oudste laag zou dan „theologisch doordacht" zijn geworden met de idee van het verzoeningslijden (Is 53) of, na Pasen, met die van de prae-existente Mensenzoon. De benaming „Heer", op Christus toegepast, zou te wijten zijn aan Ps 110 (voor de Jodenchristenen) of aan de zegepraal over de *heimarmenê* (voor de heidenchristenen; 148).

Door deze scheiding tussen het oorspronkelijk gegeven en de theologische interpretatie wordt het mogelijk dat S. kan zeggen dat Is 53 „geen breed-verspreide centrale idee" was „om Jesus' lijden te verklaren" (51). Waarom moeten de gedachten van Phil 2, 7 „aan Paulus vreemd" zijn? Want, zelfs als hij ze overgenomen heeft, beaamt hij ze toch met zijn gezag (52). Met categorische uitspraken als „unpaulinisch" (56, n. 239 voor Rom 1, 3; 81, n. 342 voor 1 Kor 15, 3), of „geïsoleerd, dus niet echt" (82, voor Mc 14, 24), of „apologetischer Fund" (84, voor Lc 22, 37), wordt niets bewezen. Waarom moet de formule „De Zoon" *per se* „hellenistisch" zijn (88, n. 372)? Is het verantwoord de voorspellingen van Jesus over zijn eigen kruisdood als niet authentiek te verwerpen, omdat er geen parallellen van bestaan in de joodse literatuur (13)? Bewijst Ex 4, 22 dat de benaming „zoon" duidt op een gehoorzaamheidsverhouding (de vertaling „dienen" voor „offeren" vormt de schakel) (37)? Bewijst Act 13, 33 dat Jesus slechts „zoon" of „god" werd *na* de verrijzenis (62: 86)? Is het aan te nemen dat het Jodendom geen lijdende Messias gekend heeft (49, n. 201)? Of dat Ps 2, 7 *nooit* op de Messias zou zijn betrokken geworden (87)? — Ondanks de fijne analyses, die in deze studie voorkomen, lijkt ons het apriori tegen de ascese (19), de sacramenten (146, n. 647), of de dogma's als waarheden (149), moeilijk overeen te brengen met een serene exegese der teksten zelf.

J. De Fraine

Dr Lukas VISCHER, *Die Auslegungsgeschichte von I. Kor. 6, 1-11, Rechtsverzicht und Schlichtung,* (*Beiträge z. Ges. d. N.T. Exegese,* 1. Heft), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1955, 16.5 x 24.5, IV + 136 blz., ing. DM 10.50.

Zeer leerrijk is deze studie over de exegese van 1 Cor. 6, 1-11 doorheen de eeuwen. Twee punten worden vooral onderzocht: de raad van Paulus om de geschillen onder de christenen binnen het kerkelijk verband te regelen, en de aansporing om geleden onrecht toch geduldig te verdragen. Reeds in de eerste eeuwen heeft de Kerk een rechterlijke macht uitgeoefend. Vanaf de vierde eeuw werd die macht officieel door de Staat erkend; dit bereidde de M.E. voor, met hun nauwe verbinding tussen Kerk en Staat. Het grote keerpunt in de interpretatie van 1 Cor. 6 kwam met de Hervorming. Door het afschaffen van de jurisdictie van de bisschoppen, ontnamen de Protestanten aan de woorden van de Apostel heel hun betekenis; zo komt het, zegt S., dat sinds de XVIe eeuw deze tekst practisch vergeten is geraakt. De katholieken daarentegen gebruikten hem om de jurisdictie van de Kerk te verdedigen. Althans in de Contrareformatie. Want het lijkt ons niet juist dat ze tegenwoordig nog op dat apologetisch standpunt staan. Dit historisch overzicht van de opinies is boeiend. S. heeft genuanceerd doen aanvoelen hoezeer de tijdsgeest zich in elke periode uitdrukt doorheen de exegese. We releveren een paar details: de Glossa ordinaria is niet van Walafridus Strabo (46), maar van de school van Anselmus van Laon: in de M.E. interpreteerde men v. 7 als een raad om vooruit te gaan op de weg der volmaaktheid, maar men kan niet zeggen (125), dat men in dat vers de bijbelse grondslag zag voor de leer der evangelische raden; enkele namen hadden in een „Auslegungsgeschichte" nog moeten vermeld worden: voor de XVe en XVIe eeuw: Dionysius de Karthuizer en Cajetanus, voor de moderne katholieke exegese Cornely, Toussaint, Spicq.

We kunnen moeilijk ontkomen aan de indruk dat de positie van S. niet helemaal logisch is: hij erkent loyaal dat de Protestanten, door het verwerpen van de rechterlijke macht der Kerk, aan de wens van Paulus geen gevolg geven, doch verwijt aan de Katholieken, dat hun juridische organisatie ver blijft van de geest van 1 Cor. 6. Hij zelf zou de tekst opnieuw willen valoriseren door het invoeren van een soort arbitrage van de Kerk. Maar is dit niet een vorm van tussenkomst, die, om efficiënt te zijn, zeer vlug juridische vormen moet aannemen? In ieder geval heeft deze historische studie op klare wijze de continuïteit doen uitkomen zowel van de katholieke als van de protestantse interpretatie. Ze heeft ook bewezen hoezeer de geschiedenis van de exegese, totnogtoe bijna totaal verwaarloosd, opnieuw dient beoefend en gewaardeerd te worden. Daarom wensen we, dat in de reeks, die hier goed wordt ingezet, regelmatig nieuwe delen zullen verschijnen.

I. de la Potterie

HISTORISCHE THEOLOGIE

ORIGEN, *Prayer, Exhortation to martyrdom,* translated and annotated by John J. O'MEARA (*Ancient Christian Writers* 19), London, Green and Co., 1954, 15 x 23, VII + 253 blz., 25/ (bij intekening 20/).

Twee van de mooiste werkjes van Origenes worden hier toegankelijk gemaakt voor het engels-lezend publiek. Wij kunnen de vertaler van harte gelukwensen met zijn geslaagde poging om een aangenaam leesbare tekst te bieden. Daartoe heeft hij zich in de zinsbouw grote vrijheid veroorloofd, maar gewoonlijk is hij er toch uitstekend in geslaagd, ook fijnere nuancen van Origenes' tekst weer te geven. De inleiding en de noten zijn zeer, misschien wat al te sober. Een welkome vergemakkelijking in het gebruik van de noten wordt bereikt door het telkens aangeven van de bladzijde, waarop zij betrekking hebben.

P. Smulders

RUFINUS, *A commentary on the Apostles' Creed,* translated and annotated by J. N. D. KELLY (*Ancient Christian Writers* 20), London, Green and Co., 1955, 15 x 23, 166 blz., 25/ (bij intekening 20/).

De *Principal* van St. Edmund Hall in Oxford, die zich in zijn handboek over de verschillende vormen der Geloofsbelijdenis als de beste autoriteit op dit moeilijke terrein ontpopte, heeft een werk van Rufinus vertaald, dat bij de patrologen algemeen bekend is, maar niet algemeen gelezen wordt. En toch is dit commentaar op de Apostolische Geloofsbelijdenis zo degelijk en rijk aan inhoud, dat het een vertaling volkomen verdiende. De vertaling getuigt van grote deskundigheid en heeft sommige gelukkige vondsten (zo lijkt mij de weergave van *affectus* door *relation* in de Triniteitsleer zeer juist). De inleiding is degelijk en overvloedig, zonder overladen te worden, de noten groeien uit tot een volledige commentaar. Hier en daar echter had in de noten naar nieuwere literatuur verwezen kunnen worden, zo bij noot 235 over de Twee Wegen naar het *Manuale Disciplinae* van Qumrân, bij noot 247 over Paulus van Samosate naar de studie van DE RIEDMATTEN. Helaas heeft de uitgever in dit deel de vergemakkelijking van het gebruik der noten, waarop wij boven zinspeelden, achterwege gelaten.

P. Smulders

Aurelius AUGUSTINUS, *Alleingespräche,* (*Deutsche Augustinusausgabe*), in deutscher Sprache von Carl Johann PERL, Paderborn, Ferd. Schöningh, 1955, 14 x 22, 111 blz., ing. DM 4.00, geb. DM 6.50.

De *Soliloquia* in een vlotte vertaling, waarvan de keurige typografische schikking de lezing ten zeerste vergemakkelijkt. Enkele beknopte maar ter zake doende noten lichten een veertigtal passages toe. In het woord vooraf situeert C. J. PERL dit werk in het hele leven van Augustinus, en legt er vooral de nadruk op dat zijn bijzondere betekenis is: een document te zijn van het zoeken en falen van de plotiniserende catechumeen, die nog lang niet de volheid van de christelijke levensbeschouwing bezit. Doch dit is tevens de blijvende religieuze waarde van dit „gesprek": want nergens misschien vinden wij zo duidelijk bij Augustinus „das eigentliche Anliegen seiner Religion, das Sehnsucht ist".

H. Jans

Dr H. HOHENSEE, *The Augustinian Concept of 'Authority'.* (*Augustinian Ideas That Have Dominated the West,* Folia, Supplement II), Worcester, Mass., U.S.A., The College of the Holy Cross, 1955, 15 x 23, 79 blz., broch., 2.00 Dollar, te bestellen bij Robert F. Moroney, 2180 Ryer Avenue, New York 57, N.Y., halve prijs bij abonnement op *Folia.*

Prof. Dr Joseph M.-F. MARIQUE S.J. van het Holy Cross College in Worcester, Mass., heeft de leiding aanvaard van een reeks uitgaven *Augustinian Ideas That Have Dominated the West.* Deze uitgaven verschijnen als „Supplement" bij een tijdschrift over classieke literatuur *Folia.* „Supplement I" behandelde het woord „Providentia". Men belooft een „Supplement III" over „Humanitas". Dit deel geeft een volledige index bij het woord „Auctoritas". Zo deze reeks voortgezet wordt, zullen allen, die Augustinus bestuderen over een uitgelezen instrument beschikken. Niet alleen vindt men alle referenties naar de plaatsen, waar A. het woord „auctoritas" aanwendt, ingedeeld naar „auctoritas generalis, divina et humana", samen met een bloemlezing van de belangrijkste teksten. Maar hierop volgen nog vijf uiterst verzorgde indices: de natuur van het gezag, de eigen daden van iemand, die met gezag is bekleed, de passieve aspecten van het gezag, personen en zaken, die met gezag worden bekleed, en nog enkele „notabiliora": de woorden, die samen met „auctoritas"

gebruikt worden, de deugden of gebreken van gezagsdragers, zowel vanuit het standpunt van Augustinus als van dat van de anderen. Het is monnikenwerk, nederig, maar erg nuttig.

P. Fransen

B. VANDENBERGHE O.P., *Saint Augustin et le sens du péché* (*Études Religieuses* 701), Bruxelles, La Pensée Catholique, 1954, 12 x 19, 61 blz.

Het zondebesef van de heilige, die zelf de zonde bedreef, de nederigheid van de bekeerling, zijn erkenning van de realiteit der zonde binnen de Kerk tegen het Donatisme en het Pelagianisme, de hevigheid van zijn Godsverlangen. Dit zijn de thema's van dit werkje, waarin de auteur wel veel Augustinus-teksten aanhaalt, maar misschien toch te veel aan Augustinus een vreemd schema opdringt.

P. Smulders

Jean GUITTON, *Actualité de saint Augustin*, Paris, Grasset, 1955, 11 x 17, 154 blz.

In dit kleine werkje overpeinst de bekende wijsgeer en religieuze essayist de opvatting van Augustinus met betrekking tot de mens en zijn geschiedenis. De geschiedenis is een innerlijke, een gebeuren in tijdsverloop, dat toch verticaal bepaald blijft door de gebondenheid aan God ; maar tevens een sociale en uiterlijke. Terwijl moderne romanschrijvers (als voorbeelden worden gebruikt Proust en Gide), psychologen (Freud) en existentialisten (Sartre) alleen oog hebben voor de innerlijke geschiedenis, en deze nog losmaken van de God-betrokkenheid, zien de geschiedphilosophen (Hegel, Marx) alleen het uiterlijke. In de oudheid heeft Augustinus, in de moderne tijd Newman de synthese van beide gezien. Daarin ligt hun providentiële rol.

P. Smulders

Prof. Dr A. SIZOO, *Het oude Christendom in zijn verhouding tot de antieke cultuur* (*Fundamenta* IV), Amsterdam, H. J. Paris, 1952, 14 x 21, 82 blz., f 3.90.

In dit sierlijk uitgegeven boekje wordt de vraag behandeld, die voor het oude Christendom een nijpend probleem was, en die dit in onze tijd van voortschrijdend heidendom opnieuw dreigt te worden : welke houding moet de Christen, die hemelburger, aannemen tegenover de heidense kultuur ? In vier korte hoofdstukken, godsdienst, wijsbegeerte en wetenschap, litteratuur en opvoeding, maatschappelijk leven, laat de auteur zien, hoe de Christenen der oudheid door dit vraagstuk werden gekweld, en in welke uiteenlopende richtingen de oplossing werd gezocht.

PIERRE LE CHANTRE, *Summa de Sacramentis et Animae Consiliis*, première partie, texte inédit publié et annoté par J. A. DUGAUQUIER (*Analecta Mediaevalia Namurcensia* 4), Louvain-Lille, Nauwelaerts-Giard, 1954, 17 x 25, XCIII + 204 blz., 200 B.frs.

Petrus Cantor, zo genoemd omdat hij geruime tijd de functie van cantor in het kapittel van de Notre Dame vervulde, was één van de invloedrijkste docenten van de Parijse universiteit tegen het einde van de twaalfde eeuw (gest. 1197). Van zijn werken, waaronder meerdere Bijbel-commentaren, is slechts weinig gedrukt. M. Dugauquier, leerling van P. Glorieux en Ph. Delhaye, onderneemt nu de publicatie van een theologisch werk, waarvan de titel luidt : *Summa de Sacramentis et Animae Consiliis*. Deze titel geeft slechts een gebrekkig beeld van de inhoud, die in een eerste deel een aantal problemen rond de sacramentenleer omvat, en in een tweede deel een grote massa moralistische en canonistische vragen, maar daartussen ook een dogmatisch tractaat *De homine assumpto*.

Het werk is overgeleverd in acht handschriften, waarvan één in 1914 te Leuven verbrandde, maar grotendeels in een fotocopie gered is. Deze hanschriften stemmen in het eerste deel hoofdzakelijk overeen, wijken echter in de moralistisch-canonistische vragen sterk van elkaar af. De uitgever zag zich dus voor een ingewikkelde puzzle gesteld. Na een gedetailleerde vergelijking van de handschriften heeft hij besloten, zich in hoofdzaak aan te sluiten bij het oudste handschrift, dat uit het einde der twaalfde eeuw stamt, en waarvan alle delen ook in één of meer andere handschriften te vinden zijn. Dit geheel kan daarom wel als het eigen werk van Petrus beschouwd worden. De uitgave hiervan zal drie delen omvatten. In een vierde deel worden dan de kwesties uitgegeven, die in één of meer van de overige handschriften te vinden zijn, en waarvan niet uit te maken valt, of zij van Petrus zelf dan wel van zijn leerlingen stammen. De uitgave van dit eerste deel is voorbeeldig. Behalve het kritisch apparaat, dat tot in de bijzonderheden der orthographie de lezing der handschriften geeft, biedt een tweede apparaat verwijzingen naar de bronnen waaruit Petrus heeft geput. Veel geduldig zoeken was daarvoor nodig, maar het resultaat is een kostbare bijdrage tot de manier, waarop de theologen van de late twaalfde eeuw werkten, en tot de ontwikkeling van de leer.

Toch zou het gewenst zijn, dat de uitgever zich meer verdiept had in de vraag, of Petrus zelf dit werk heeft uitgegeven, dan wel of wij hier met *reportata* te maken hebben. De diepgaande redactionele verschillen in het tweede deel schijnen op *reportata* te wijzen. Maar misschien heeft de uitgever gemeend, dat hij deze vraag niet mocht beantwoorden, voor hij het gehele materiaal aan de geleerden zo objectief mogelijk had voorgelegd. Allen die zich voor de theologie in de Middeleeuwen interesseren, zullen hem dankbaar zijn voor de uitmuntende wijze, waarop hij deze taak vervult. Wij wachten met ongeduld op de volgende delen.

P. Smulders

William A. VAN ROO S.J., *Grace and original justice according to St. Thomas,* (*Analecta Gregoriana* 75), Romae, Università Gregoriana, 1955, 16 x 24, 212 blz.

Ruim dertig jaar geleden ontbrandde een hevige strijd onder de volgelingen van Sint Thomas over de vraag van de verhouding tussen de oorspronkelijke erfgerechtigheid en de heiligmakende genade. Waren dit twee adaequaat onderscheiden gaven, de eerste een erfelijke vervolmaking in de lijn der natuur, de tweede een strikt persoonlijke en zuiver bovennatuurlijke gave ? Het dispuut is verflauwd, zonder dat eigenlijk ooit een definitief resultaat was geboekt. Dit poogt nu deze Amerikaanse theoloog te doen, door een zo objectief mogelijk onderzoek van de betreffende teksten en van de beiderzijdse argumenten. Zijn conclusie is, dat volgens Sint Thomas de heiligmakende genade een wezenscomponent van de erfgerechtigheid is ; maar dat die wezenlijke rol niet voldoende tot uitdrukking komt, wanneer men de genade alleen beschouwt als het formele element in de erfgerechtigheid. Zij zou volgens St. Thomas ook een werkoorzakelijkheid op die gerechtigheid uitoefenen. Met de eerste conclusie ga ik geheel accoord, maar de tweede is mij niet duidelijk. Werkoorzakelijkheid wordt in dit verband door de auteur verstaan als beïnvloeding van de daad als zodanig ; maar de vraag naar het wezen der erfgerechtigheid is een vraag omtrent een habituele gave : erfgerechtigheid immers is juist die gerechtigheid, die aan de kinderen van Adam krachtens hun kindschap zou toekomen. Hoe vervolgens de rechtvaardige daad tot stand zou komen, is een wezenlijk andere vraag dan die omtrent de wezenscomponenten der erfelijke gerechtigheid. Te betreuren is het verder, dat de schrijver zich tot deze éne vraag beperkt. Zou vanuit de erfzonde-leer niet nieuw licht op het probleem vallen ? Immers, de gehele leer over de erf-gerechtigheid heeft theologisch enkel belang als tegenhanger van de leer over de erf-zonde. In dit verband moet Thomas' leer worden gezien, en het is voor de scholastiek gevaarlijk wanneer zij deze samenhang met het openbaringsgegeven verwaarloost, en over een onderdeel op zich gaat discussiëren.

P. Smulders

Odulfus SCHAEFER O.F.M., *Bibliographia de Vita Operibus et Doctrina Johannis Duns Scoti Saec. XIX-XX,* Romae, Orbis Catholicus-Herder, 1955, 17.5 x 25.5, XXIV + 223 blz., L. 3.600.

De auteur van deze bibliographie is een specialist in de geschiedenis van de Orde der Minderbroeders en lid van de Scotus-commissie. Vanwege de algemene belangstelling waarin Scotus tegenwoordig weer komt te staan, heeft de S. met zeer veel geduld en grote nauwkeurigheid 4506 titels bijeenverzameld van boeken en tijdschriftenartikelen, die in verband staan met Scotus en diens leer. De titels zijn alphabetisch volgens de auteursnaam gerangschikt. Drieërlei registers, een van de namen, een van de anonieme geschriften en een volgens onderwerpen, maken dit voortreffelijk uitgegeven werk zeer bruikbaar.

P. Grootens

Josef Rupert GEISELMANN, *Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers, Ihr geschichtlicher Wandel,* Freiburg in Br., Herder, 1955, 15.5 x 23.5, XX + 438 blz., geb. DM 25.60.

In deze interessante synthese van J. A. Möhlers theologische doctrine over de mens heeft J. R. Geiselmann deze telkens gesteld in haar milieu der contemporaine gedachtestromingen. Het om de beurt belichten van Romantieke tendenzen, Idealisme en Lutheranisme als tegenstellingen met Möhlers leer verrijkt op een zeer gelukkige wijze het inzicht in de samenhang van reëel theologisch denken en tijdsgebonden stromingen. Om deze dialectische methode mag men de schrijver dankbaar zijn. Doch dit boek wil klaarblijkelijk meer betekenen dan een gewone objectieve weergave van een voorbije doctrine, het wil duidelijk doorheen Möhlers synthese een antwoord geven op de existentiële vraagstelling van Jaspers en Bultmann. Wie het wil lezen in deze geest zal er naast een historische verhandeling een zeer suggestieve uiteenzetting aantreffen van het katholieke antwoord. Wij hebben vooral gewaardeerd hoe telkens met grote luciditeit de samenhang van het ka-

tholieke dogma als evenwicht tussen het pantheïstisch idealisme en het reformatorische pessimisme in zijn existentiële waarde werd belicht. S. bespreekt achtereenvolgens hoe de mens zichzelf niet kan denken zonder God, hoe hij de gemeenschap met God moet denken doorheen de eenheid met universum en mensheid, hoe de christen precies in deze gemeenschap dieper intreedt door het één-zijn met H. Geest en Kerk. Deze eerste periode, Möhlers entheïsme, wordt gevolgd door een scherpere afgrenzing van het menselijk Dasein tegenover God. De mens staat vóór God en ook tegen God, niet als een vonk van een goddelijke levensstroom, maar juist als individualiteit, als beeld van God. Zo is deze goddelijke immanentie juist de noodzakelijke vooropstelling voor een mogelijke begenadiging, waarin ook de vrijheid met haar correlaat van schuld en zonde een noodzakelijk postulaat is. In een derde periode bouwt Möhler zijn synthese gans anthropocentrisch op : het natuurlijke zijn van de mens voor God met de nuances van natuurlijke toestand en begenadigde toestand, het onderscheid tussen beeld van God en godsgelijkenis, de verhouding van natuur en bovennatuur, een nieuw begrip van de vrijheid van de mens in functie van het zondige zijn, een nieuw begrip van de geschiedenis en het herstel door de rechtvaardiging vormen de hoofdpunten die in dit derde deel behandeld worden. Kortom, we hebben een analyse van het Dasein van de mens als religieus wezen doorheen de drie perioden van Möhlers evolutie : entheïsme, incarnationisme, anthropocentrisme.

Wij aarzelen om kritiek uit te brengen over dit wel-doordachte boek. We willen toch wijzen op een o.i. methodologisch tekort. De wijze van uiteenzetting van de auteur is vooral verklarend ; hij wil inzicht brengen in de logische samenhang en dit is hem voortreffelijk gelukt, doch daardoor missen wij toch de scherpe argumentatie en de klare geledingen van een critisch betoog. De talrijke verwijzingen naar Möhlers gedachte en werk, ook daar waar deze tenslotte de gewone stellingen van de traditionele katholieke leer verdedigt, verzwaren de lectuur, vooral in het derde deel, waar de auteur, op een verdienstelijke wijze overigens, de verschillende edities van de *Symboliek* onderscheidt. De bekoring is groot om dit boek te gaan vergelijken met de anthropologische synthesen van Barth en Brunner. Het zou de moeite waard zijn op dit punt tot klaarheid te komen, *niet* door een tegenoverelkanderstellen van doctrines en systemen, *wel* door een gemeenschappelijke benadering en discussie van elk facet en elk onderdeel van het probleem der menselijke existentie.

H. Somers

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Titus Szabó O.F.M., *De SS. Trinitate in creaturis refulgente, doctrina S. Bonaventurae,* (*Bibl. Academiae catholicae hungaricae,* moderante Innocentio Dám O.F.M., sectio philosophico-theologica, I), Roma, Orbis catholicus-Herder, 1955, 18 x 25, 209 blz.

Kenmerkend voor de theologie van Bonaventura is de wijze, waarop hij — het exemplarisme van Augustinus doordenkend — overal uitbeeldingen van het mysterie van de Allerheiligste Drieëenheid wil zien. P. Szabó biedt ons in zijn werk een compleet overzicht van Bonaventura's leer in deze. In de eerste helft van zijn boek handelt hij in het algemeen over de graden van analoge overeenkomst met de Triniteit (vestigium : bestaan, aard en waarde ervan ; imago en similitudo : bestaan, aard en waarde ervan), terwijl hij in het tweede deel de analoge overeenkomst met de Triniteit in de verschillende schepselen onderzoekt. Vooral Bonaventura's gedachten over de uitbeelding der Triniteit in het algemeen hebben volgens S. blijvende waarde ; hetgeen hij in het tweede deel van zijn boek als bonaventuriaanse gedachte uitwerkt, is meer dan eens „zeitbedingt" (193). Veel interessante punten vallen in het boek te noteren. Wij zullen er een uitlichten : De zin van het augustiniaanse axioma „eo est anima imago Dei quo capax eius est" wordt uitvoerig besproken. Bij B. heeft het „capax Dei" zijn niet als bij Thomas de zin van door kennis actief God kunnen bereiken, maar de passieve betekenis van God kunnen ontvangen in de „memoria" (80vv ; 129 n. 94). B. denkt zo in de geest van Augustinus, terwijl Thomas de augustiniaanse gedachte in een bepaalde richting ombuigt. Hier ligt zeker een reëel verschil tussen de leer der beide grootmeesters van de scholastiek. Maar toch krijgen wij de indruk, dat S. beter thuis is in de geschriften van de Doctor Seraphicus dan in die van S. Thomas. Zo meent hij, dat Thomas in de Summa het augustiniaanse axioma niet meer aanvaardt. In I q. 93 a. 2 ad 3 vermag hij geen impliciet citaat van Augustinus te zien (65). De betreffende passus van Thomas is echter zeker wel een dergelijke latente verwijzing naar Augustinus. Thomas geeft immers nog op meerdere andere plaatsen van zijn Summa dit axioom en ook met uitdrukkelijk beroep op Augustinus (I-II q. 113 a. 10 (in passieve zin !); II q. 9 a. 2 c en ad 3). Voor een uitgebreider kennis van de theologie van Bonaventura is het werk van Szabó van grote waarde.

C. Sträter

Antonio PIOLANTI, *Il Mistero Eucaristico*, (*Nuovo corso di teologia cattolica* 8), Libreria editrice Fiorentina, 1955, 18 x 25, 533 blz.

Piolanti heeft hiermede een uitvoerig en degelijk tractaat over het grote geheim des geloofs geschreven. Zeer veel literatuur is in het boek verwerkt. De lijst van ter sprake komende theologen is elf blz. lang ! Ook moderne stromingen als de theorie van Casel en de „nuova teologia" worden behandeld. In een appendix wordt met duidelijke sympathie de indertijd zeer omstreden sententie van kard. Mendoza (16e eeuw) uitvoerig weergegeven. Mendoza leerde, dat gegeven de staat van heiligmakende genade de Eucharistie een „donum christificium" verleent, waardoor de gehele mens een zekere blijvende vereniging met Christus verkrijgt. — Wat de mening van Casel betreft heeft P. zeer goede critische opmerkingen ; soms is hij echter o.i. wel wat simplistisch in zijn afwijzing. Dat het kruisoffer niet in de Eucharistie „gerepraesenteerd" kan worden, omdat Jesus' lijden voorbij is (363), zou men wel dieper uitgewerkt wensen. Het is immers de vraag, in hoeverre het offer van de Godmens een blijvendheid in de geschiedenis kan bezitten. Ook zouden wij een duidelijker uiteenzetting van het in de Eucharistie-leer gebruikte begrip „accidens" verlangen. Als men immers onder „substantia" verstaat het wezen in zijn blijvendheid en onder accidens het wezen in zijn veranderlijkheid, ontkomt men niet aan de conclusie, dat met het veranderen van de substantie noodzakelijk tevens al de accidenten veranderen. Indien men evenwel onder „accidens" verstaat de (objectieve realiteit bezittende) verschijningsvorm van de metempirische onveranderlijk-veranderlijke „substantia" is niet de onmogelijkheid te bewijzen van een blijven derzelfde accidenten bij verandering der substantie. Het lijkt ons wenselijk in de leer over de Eucharistie beide begrippen van „accidens" scherper tegen elkaar af te grenzen. Dit zijn evenwel slechts enkele wensen naar aanleiding van dit rijke tractaat.

C. Sträter

Hermann VOLK, *Christus und Maria, Dogmatische Grundlagen der marianischen Frömmigkeit*, Münster, Verlag Aschendorff, 1955, 16 x 24, 27 blz. DM 1.50.

De vraag, die de Schrijver zich stelt, luidt : Hoe is een gezonde Mariaverering met de uitzonderlijke plaats, die aan Christus toekomt, verenigbaar ? Op welke grondslagen moet deze verering rusten ? Als geheel bevatten deze 25 bladzijden (een overdruk uit het tijdschrift *Catholica* van hetzelfde jaar) een goede synthese en door een degelijke fundering in kort bestek een bevredigend antwoord op de gestelde vraag. Bij minder beknopte behandeling zou waarschijnlijk de H. Schrift wat ruimer zijn benut en Maria's actieve medewerking bij het verlossingswerk niet onvermeld zijn gebleven.

P. Ploumen

Alois MÜLLER, *Ecclesia-Maria, Die Einheit Marias und der Kirche*, (*Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie* V), Freiburg i.d. Schweiz, Universitätsverlag, [2]1955, 16 x 24, XVIII + 249 blz., 13.50 Zw.frs., DM 13.—.

Tweede uitgave van het reeds in dit tijdschrift besproken werk (*Bijdragen* 13, 1952, 317). Met name in het laatste, speculatief-theologische gedeelte werden enige wijzigingen en aanvullingen aangebracht.

Maurice VILLAIN S.M. — Joseph DE BACIOCCHI S.M., *La vocation de l'Eglise, Etude biblique*, (Collection „*Credo*"), Paris, Plon, 1954, 12 x 19, 288 blz., ing. 600 Fr.frs.

Deze uitgave is de eerste van een nieuwe reeks die, tussen louter technisch studiewerk en gewone vulgarisatie- of devotielitteratuur in, voor het ontwikkeld katholiek publiek de geloofswaarheden wil behandelen in een voor hen aangepaste vorm, vooral door te putten uit de bronnen van de H. Schrift, de Vaders en de Liturgie en door voortdurend bij de uiteenzetting rekening te houden met alle interpretaties die in de loop van de geschiedenis binnen en buiten de Kerk gegeven werden aan de Evangelische boodschap. Hierdoor wordt de opzet tevens enigszins oecumenisch.

Deze bijbelse studie over de roeping van de Kerk is van de hand van twee schrijvers waarvan ongetwijfeld de eerste meer het algemeen godsdienstige en oecumenische aspect, de tweede het technische voor zijn rekening moet hebben genomen. Het beantwoordt ten volle aan het gestelde programma. Het is een studie over de Kerk van binnen uit gezien, als doorleefd mysterie en in deze zin existentieel, maar de persoonlijke visie wordt telkens belicht vanuit, en geconfronteerd met de Schrift. Ongemerkt wordt heel de theologische litteratuur over de Kerk de laatste tientallen jaren verschenen vooral onder oecumenisch opzicht erin verwerkt. Voor alle katholieke intellectuelen, met name ook de priesters, zeer aanbevolen.

J. Van Torre

A. Chavasse, J. Frisque, H. Denis, R. Garnier, *Eglise et Apostolat*, Tournai, Casterman, 1953, 14.5 x 21.5, XI + 259 blz.

In dit boek wordt een zeer actueel probleem behandeld: de historische groei, natuur en methoden van het christelijk apostolaat in het algemeen, van de priester en vooral van de leek in het bijzonder. De laatste 20 bladzijden geven ter illustratie van de uiteengezette theorie het zelfgetuigenis van R. Garnier, die als lekemissionaris van de *Ad Lucem*-groep werkzaam is in Frans Equatoriaal Afrika.

Het apostolaat is de daad waardoor de Kerk haar eigen taak vervult die er in bestaat het mensdom te verenigen met God. Na de theocentrische christenheid van de Middeleeuwen, waarin de christelijke volksgemeenschap opgevat werd als de op aarde verwezenlijkte *Civitas Dei* van St. Augustinus en de hele staatsstructuur practisch en dikwijls ook theoretisch in dienst gesteld werd van de Kerk, kwam met de Renaissance een nieuwe vorm en opvatting tot stand waarin de natuurlijke van de bovennatuurlijke gemeenschap consequent onderscheiden werd: het is de tijd van hetgeen men zou kunnen noemen de profane beschaving. Deze opvatting is niet op zich zelf te veroordelen in zover deze profane beschaving niet wordt opgebouwd tegen de Kerk, en in ieder geval moet men er rekening mede houden dat zij nu eenmaal bestaat. Maar zij verandert grondig de apostolaatstaak van de Kerk, al is deze zich hiervan slechts zeer geleidelijk bewust geworden en al is ook nu nog voor iedere streek een onderscheid te maken volgens de al dan niet volledige penetratie van deze nieuwe vorm van samenleving.

Maar voortaan is er naast het apostolaat, uitgeoefend door de priester die de mens rechtstreeks met God verenigen wil en daarvoor de bovennatuurlijke middelen aanwendt door Christus ter beschikking van de Kerk gesteld, en naast het apostolaat van de lekehelper die rechtstreeks met de priester medehelpt aan de uitbreiding van de Kerk door catechisatie of door zich te belasten met tijdelijke werkzaamheden, b.v. onderwijs of sociale actie onder het rechtstreeks gezag van de Kerk, ook plaats voor de leke-apostel die zijn apostolaatsroeping ziet in de profane wereld zelf welke hij door zijn werkzaamheid op het ogenschijnlijk louter tijdelijke en natuurlijke plan wil voorbereiden en open stellen voor het priesterapostolaat. Hij zal b.v. ook doen aan sociale actie maar niet in een kerkelijke of rechtstreeks door de Kerk geïnspireerde organisatie. Hij werkt voor de Kerk, volgens de richtlijnen van de Kerk, in een werkveld hem toegewezen door de hiërarchie, maar anderzijds nochtans als een leek in de lekensamenleving in een zelfstandige en in deze zin van de Kerk onafhankelijke taak. Schr. willen absoluut niet de Kerk het recht ontzeggen, waar leken in gebreke blijven, rechtstreeks ook haar priesters in te zetten om op het tijdelijke plan de nodige voorwaarden tot stand te doen komen die voor de Evangelisatie nodig zijn. — De thesis wordt door schr. historisch en theologisch gefundeerd en met hun algemene visie moet men ongetwijfeld instemmen. Het stopzetten van het experiment van de priester-arbeiders in Frankrijk en het benadrukken door de kerkelijke overheid dat hun syndikale activiteit door leken diende te worden overgenomen gaat in dezelfde richting.

Toch kan men in het boek op een zeker tekort wijzen in de uitwerking van het begrip apostolaat waar men leest dat een kloosterling als zodanig geen apostel is (164) al wordt er dan als correctief aan toegevoegd dat zijn kloosterstaat wel van invloed is op het geheel van het apostolaat van de Kerk. Is ook het gebed en het offer geen ware vorm van echt apostolaat en is niet de contemplatieve carmelites Theresia van het Kind Jezus patrones van de missies? Eveneens zou het onjuist zijn (schr. doen dit ook niet uitdrukkelijk) uit de thesis te concluderen dat een priester, buiten het geval van noodtoestand door het in gebreke blijven van de leken, voor zijn apostolaat enkel de bovennatuurlijke middelen zou mogen aanwenden of zich niet zou mogen bewegen op het domein van de profane beschaving. Wat dan gezegd b.v. van de priesters die een waarlijk priesterlijk apostolaat uitoefenen door heel hun leven te wijden aan het beoefenen van een profane wetenschap of van een profane kunst? — Wat de schr. zeer juist deden was de apostolische waarde belichten van het werk van de z.g. lekenmissionarissen. Dezen vooral zullen hen dan ook voor hun degelijke studie dankbaar zijn.

J. Van Torre

Jean Daniélou S.J., *Sainteté et action temporelle*, (*Le monde et la foi*), Tournai, Desclée et Cie, 1955, 11.5 x 18, 61 blz.

Michael de la Bedoyere, *The Layman in the Church*, London, Burns and Oates, 1955, 14 x 22.5, VII + 111 blz., geb. 10/6.

Werken en artikels over de spiritualiteit van de leek en vooral over zijn veelzijdige verantwoordelijkheid in profane en zuiver wereldse aangelegenheden als gelovige, gedoopte en lid van de Kerk, volgen elkaar op. De bekende franse S. wijst in een korte brochure

op enkele gevaren, illusies op de punten van mensenliefde, gehoorzaamheid en vrijheid. Hij zet deze verschillende misvattingen recht met te wijzen op gezonde dogmatische gronden, vooral de primauteit van God en van het goddelijke. De Engelsman is een bekende journalist en essayist. Hij bekent dit werk geschreven te hebben onder de invloed van het laatste grote werk van M. J. CONGAR O.P. *Jalons pour une Théologie du Laïcat*, al beweert hij tevens eigen gedachten en bekommernissen weer te geven. Dogmatische kringen zijn oplossingen rond het feit van het Mystiek Lichaam en de drie Ambten van Christus. De waarde van zijn werk ligt echter vooral op het praktische vlak, al is hij hierin zo voorzichtig, dat men ten slotte zulke algemene oplossingen krijgt, dat ze niemand verder helpen. Terecht kampt hij voor een eigen spiritualiteit van de leek, die niet louter een aangepaste vorm is van een of andere ordesspiritualiteit. **P. Fransen**

Bekenntnis zur katholischen Kirche, mit Beiträgen von Martin GIEBNER, Rudolf GOETHE, Georg KLÜNDER, Heinrich SCHLIER, herausgegeben von Karl HARDT, Würzburg, Echter-Verlag, 1955, 12.5 x 20.5, 193 blz., DM 7.50.

De redelijke verantwoording van een bekering heeft voor de theologie altijd grote waarde, daar ze hem inzicht kan verschaffen, hoe en langs welke redelijke wegen het votum Ecclesiae zich ontwikkelt. Zulk een bezinning krijgt nog hoger waarde, wanneer de bekeerlingen zelf ook theologisch geschoold zijn. Het is daarom dat het aangekondigde boek voor de katholieke theologie grote betekenis heeft. De vier auteurs, waarvan vooral Goethe en Schlier wijdere bekendheid hebben verworven, komen hierin overeen, dat ze hun overgang beschouwen als een binnengaan in de volheid. Hierin ligt vervat dat ze hun vroeger geloof niet zonder meer veroordelen of verwerpen, maar laten zien hoe hun terugkeer tot de Moederkerk tevens de diepste vervulling is van al het mooie en dierbare, dat ze in hun vroeger geloofsleven (alle vier waren Lutheraan) reeds ontmoetten, zij het ook in gedeeltelijke of zelfs verminkte vorm. De twee eerst genoemden beschrijven vooral, hoe de gebeurtenissen voor hen aanleiding waren tot diepere bezinning, terwijl Klünder en Schlier vooral de theologische weg van hun overgang ontleden. Klünder wijst vooral op het feit van de volheid — zijn bijdrage draagt als titel : Kirche als Fülle — en laat aan het bijbels begrip pleroma zien, hoe alleen de kathtolieke Kerk in zich al de kenmerken van het ware pleroma bezit. Deze kenmerken zijn volgens hem : Jenseitserfülltheit, umfassende Einheit, Erwählung, lebendige Weitergabe der Offenbarung en tenslotte metaphysische Ordnung (73). Voor Schlier ligt het beslissend moment in het feit dat de Logos niet slechts ‚Wort', maar ‚Fleisch' is geworden. Daaruit leidt hij af de noodzakelijkheid van een verdere ontvouwing van het depositum Christi, de medewerkzaamheid in de heilsorde van al het waar menselijke, de tegenwoordigheid van het eschaton zij het ook op versluierde wijze, in de Kerk, de noodzakelijkheid van het apostolisch ambt, het sacramentalisme en de vitale band tussen Schrift en Traditie. Vooral deze laatste bijdrage dringt zeer diep in op het eigenlijk verschil tussen Rome en Reformatie. Een kostbaar boekje, dat veel licht verschaft over actuele vraagstukken. **J. Mulders**

MORAAL

J. FUCHS S.J., *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1955, 15 x 22, 189 blz., DM 10.50.

Reeds in zijn boekje *Situation und Entscheidung* (Frankfurt a/M. 1952) had Pater Fuchs, die intussen Hoogleraar aan de Gregoriana is geworden, verschillende punten betreffende de natuurwet besproken. Thans heeft hij een fundamentele studie geschreven, waarin alle kwesties ter sprake komen die op de natuurwet of het natuurrecht (schr. gebruikt deze termen gemakshalve door elkaar) betrekking hebben. Het is een gedegen werk geworden, dat getuigt van grote belezenheid met name in de huidige protestantse literatuur ; geschreven in een heldere taal, die dit boek ook voor ontwikkelde leken leesbaar maakt. Het eerste deel behandelt het natuurrecht in de openbaring (leer van de Kerk en H. Schrift) ; het tweede deel, dat $^{2}/_{3}$ van het gehele werk omvat, bespreekt de verschillende theologische problemen rond het begrip natuurrecht. Wij kunnen niet op alle problemen ingaan, die de schr. bespreekt. Wij willen slechts de aandacht vestigen op één punt, dat voor zijn standpunt bijzonder belangrijk is, nl. het onderscheid tussen „natura absoluta" en de historische concretizaties dezer natuur, resp. tussen absoluut natuurrecht en relatief natuurrecht. O.i. schenkt de schr. bij dit onderscheid, dat terecht gemaakt wordt, niet voldoende aandacht aan het feit, dat de natura absoluta niet denkbaar is zonder een intrinsieke relatie tot de mogelijke bestaanswijzen waarin de natura absoluta gerealiseerd wordt ; hetzelfde geldt t.a.v. het

onderscheid tussen absoluut en relatief natuurrecht. Ook is het o.i. aan twijfel onderhevig, of de Kerk inderdaad over de natura absoluta resp. over absoluut natuurrecht bedoelt te spreken, wanneer zij in haar uitspraken de termen natuur en natuurrecht bezigt; nog meer, of de theologische begrippen natuur en natuurrecht samenvallen met de philosophische begrippen dienaangaande. Bijgevolg zijn we geneigd in verschillende andere problemen enigszins anders en minder absoluut te oordelen dan de schr. pleegt te doen. Dit neemt niet weg, dat Pater Fuchs een zeer belangrijke studie heeft geschreven, die iedereen tot nadenken moet brengen over verschillende problemen, die in onze tijd zeer actueel zijn; men denke slechts aan de situatie-moraal, waaraan ook in dit boek een hoofdstuk wordt gewijd. In zijn artikel *De valore legis naturalis in ordine Redemptionis* (*Periodica* 44, 1955, 45-64) heeft de schr. enkele belangrijke punten van zijn boek uiteengezet.

A. van Kol

O. Schilling, *Handbuch der Moraltheologie*, II, *Spezielle Moraltheologie der individuelle und der religiöse Pflichtenkreis*, Stuttgart, Schwabenverlag, ²1954, 18 x 26, VIII + 225 blz., DM 19.—.

Gelijk uit de ondertitel reeds blijkt, behandelt Schilling in het tweede deel van zijn nieuwe uitgave slechts een gedeelte van wat vroeger in het tweede deel van zijn *Lehrbuch der Moraltheologie* besproken werd (nl. t.e.m. blz. 266); de rest *(Die Pflichten des sozialen Lebens)* zal de inhoud vormen van het derde deel dat nog verschijnen moet. Behalve wat nieuwere literatuur en enkele aanvullingen (o.a. op blz. 14, 18, 30, 53-54, 72 161 en 192) brengt deze tweede uitgave geen wijzigingen van betekenis aan; de blz. 64-70 uit de oude editie zijn nu vervallen. Voor de waardering van dit goed-bekende handboek kunnen we verwijzen naar onze bespreking van het eerste deel (*Bijdragen*, 14, 1953, 437).

A. van Kol

S. Birngruber, *Christelijke moraal voor leken*, voor Nederland en Vlaanderen bewerkt door J. Jacobs M.S.C. en J. van de Geijn M.S.C., Utrecht-Antwerpen, De Fontein — Sheed & Ward, 1954, 12.5 x 20, 382 blz., f 8.90.

Onder de titel *Das Göttliche im Menschen* had de Oostenrijker Birngruber reeds een lekendogmatiek uitgegeven; men mag verwachten, dat zijn lekenmoraal (oorspronkelijke titel: *Laienmoral, Aufstieg zum Göttlichen*) een even gunstig onthaal zal vinden. Want deze „Christelijke moraal voor leken" is allerminst een compendium van de traditionele handboeken, maar een aantrekkelijke uiteenzetting van de christelijke zedenleer, waarbij de klemtoon valt op het goede en schone, zò nochtans dat ook de negatieve zijde voldoende belicht wordt. Het is goed en degelijk werk, in heldere en prettige taal geschreven (en vertaald!), een „Verkündigungsmoral" van de goede soort. Het boek is verdeeld in zeven hoofdstukken (De mens en zijn handelingen; De Christen en God; De Christen en de gemeenschap; Lichaam en leven; De plaats van de sexualiteit in het leven; De Christen en de stoffelijke wereld; Christelijk leven en waarheid) en ieder hoofdstuk weer in een aantal paragraphen, zodat de gedachtengang zeer overzichtelijk is maar zeker niet overdreven gesystematiseerd. Een geschikt werk voor redelijk ontwikkelde leken, niet om te lezen maar om te bestuderen. Hier en daar is de schr. een beetje simplistisch in zijn uitspraken; bv. op blz. 37 (over de bewuste overtreding van de positieve goddelijke Wet), 71 (over gedachte-zonden), 113 (over blijvend Mis-verzuim als bewijs dat men zijn geloof reeds innerlijk kwijt is), 188 (over de plicht zich te laten opereren), 286 (over het geld, verdiend met schunnige geschriften, dat erger in de handen zou branden dan de dertig zilverlingen van Judas) en 307 (over de plicht om *in alle geval* een pollutie te biechten alvorens men te communie mag gaan). Bij enkele passages plaatsten wij een vraagteken; bv. op blz. 84 (over het verschil tussen Index en boekenwet), 115 (over het gebed „in naam van Jezus", dat noodzakelijk de staat van genade zou veronderstellen), 138 (over de gelofte als *indirecte* Godsverering) en vooral blz. 355-356 waar de schr. beslist te streng oordeelt over het onwaarheid spreken, gelukkig gecorrigeerd door de vertaler. Maar dit alles belet niet, dat het boek in zijn geheel goed en waardevol is.

A. van Kol

Jean-Pierre Schaller, *Secours de la grâce et secours de la médecine*, Préface de Jean Lhermitte, (*Présence chrétienne*), Bruges, Desclée de Brouwer, 1955, 12 x 19, 396 blz., 105 B.frs.

Het eerste deel behandelt in drie hfdst. de hulp, die de sacramenten geven aan ziel en lichaam; de diensten, die de moderne geneeskunde (psychiatrie, psychoanalyse, Yoga, endocrinologie, psycho-chirurgie) bewijst aan de mens; de hiërarchie der waarden hierbij in

acht te nemen. De drie volgende delen gaan hier verder op door, waarbij achtereenvolgens de zeven sacramenten en het gebed de revue passeren. Het boek is geschreven in de stijl van een rustig kabbelend beekje. Van alles en nog wat komt ter sprake en de citaten uit de meest uiteenlopende werken (achterin in een lange lijst opgesomd) beslaan een belangrijk deel van de tekst. Het is allemaal wel waar wat de schr. vertelt, maar afgaande op de titel zou men iets anders en iets belangrijkers verwachten.

A. van Kol

M. ORAISON, *Médecine et Guérisseurs*, (*Centre d'Études Laënnec*), Paris, Lethielleux, 1955, 12 x 18, 143 blz., 375 Fr.frs.

De Franse priester-medicus Marc Oraison, die zijn dissertatie *Vie chrétienne et problèmes de la sexualité* op de Index zag geplaatst (SCSO 18 Maart 1953 — AAS 47, 1955, 46), heeft thans een boekje geschreven over het probleem der wondergenezers, een bescheiden boekje dat echter van meer critische zin getuigt dan het zo juist genoemde proefschrift. In het eerste hfdst. maken we kennis met de feiten : successen en mislukkingen van zg. wondergenezers, geschiedenissen van patiënten die inderdaad genezing vonden en anderen die hun geloof in de wondergenezers tenslotte met de dood moesten bekopen. Het tweede hfdst. geeft een overzicht van de verschillende typen : oplichters, „tovenaars", mystieken (duivelbezweerders en profeten), en tenslotte degenen die althans een schijn van wetenschappelijkheid weten op te houden : magnetiseurs en radiaesthetici (waaronder de wichelroedelopers). In het derde hfdst. weerlegt de schr. de verklaringen, die de wondergenezers ervan kunnen geven : bovennatuurlijke gaven, invloed van een „fluidum", golven of stralingen. Oraison zelf (vierde hfdst.) meent in de wereld van het psychische de verklaring te vinden van bepaalde successen, die inderdaad behaald zijn maar in geen verhouding staan tot de vele mislukkingen waarover men pleegt te zwijgen (dit in tegenstelling tot de officiële geneeskunde). Op het uitgebreide terrein van de psychosomatische stoornissen (waarvoor ook de officiële wetenschap zich steeds meer interesseert) hebben wondergenezers inderdaad kans op tijdelijk succes, dank zij hun magisch ritueel en het niet minder magisch geloof van hun patiënten. Dit met esprit geschreven boekje kan veel goed doen, vooral in Frankrijk waar de wondergenezers als paddestoelen uit de grond schieten, maar ook in onze streken. Van degelijke voorlichting op dit gebied hebben we meer heil te verwachten dan van strafrechtelijke vervolging, die voor de betrokken personen wegens de reclame meer voordeel dan schade betekent. O.i. had de schr. meer aandacht moeten besteden aan de paranormale begaafdheid om ziekten te ontdekken.

A. van Kol

LITURGIE

Theodor SCHNITZLER, *Die Messe in der Betrachtung*. I, *Kanon und Konsekration*, Freiburg, Herder, 1955, 11 x 16, XVI + 296 blz., DM 8.80.

In een helder en sympathiek geschreven betoog geeft de auteur een inzicht in tekst en ritueel van de Canon. Zijn bedoeling ligt vooral hierin, dat hij de resultaten van de wetenschap dienstig doet zijn aan de religieuze vorming ; de rijkdom van gedachten, onder een vaak uiterst sobere formulering verborgen, wordt op overzichtelijke wijze naar voren gebracht en verklaard. Schr. heeft met dit boek velen aan zich verplicht. In zijn verlangen om aan alles zijn betekenis te geven gaat hij hier en daar wel te ver. Zo bv. de vergelijking tussen de opbouw van de Canon en het grondschema van de basiliek (blz. 41). Wat Schr. over het kenproces opmerkt (blz. 93), zal niet ieders instemming wegdragen. De uitdrukking 'familia tua' heeft meer de gevoelswaarde van 'Uw onderhorigen', en mag niet zonder meer met het huidige begrip familie worden gelijkgesteld. De titel Kyrios, op Christus toegepast, staat in onmiddellijk verband met de Verrijzenis, terwijl met 'Deus' de Vader bedoeld is. Wat Schr. ter verdediging van het stil bidden van de Canon aanvoert (blz. 275), klinkt niet geheel overtuigend. Deze bemerkingen willen in genendele iets afdoen aan de waarde van het werk, en we sluiten ons geheel bij JUNGMANN aan, die in het *Geleitwort* o.m. opmerkt, dat Schr. op zijn tocht een rijke vangst mee naar huis voert.

J. Mulders

Dom Benedict STEUART, *The development of christian worship, an outline of liturgical history*, London-New York-Toronto, Longmans Green and Co, 1953, 22 x 15, XXVI + 290 blz., 30/.

In dit boek geeft Schrijver ons een helder geschreven overzicht van de geschiedenis der eucharistische viering en het breviergebed. Vanuit het Avondmaal zien we, hoe langzaamaan de Mis haar vorm krijgt ; hierbij komen documenten uit het Oosten en

Westen aan het woord. De auteurs, die Schr. benut, zijn grotendeels uit het Engels taalgebied. Te laat heeft hij kennis kunnen nemen van de Franse uitgave van het grote werk van Jungmann. Schr. leunt wel te veel aan bij Dix's boek over de Mis.

J. Mulders

KERKGESCHIEDENIS

Carl SCHNEIDER, *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, 2 Dln., München, Verlag C. H. Beck, 1954, 16 x 24, LI + 743 en XI + 424 blz., DM 65.—.

Schrijver dezes zal wel niet verwachten dat zijn boek — schitterend verzorgd uitgegeven — met groot enthousiasme door de katholieke en de orthodox protestantse critiek ontvangen wordt. Inderdaad, er is geen bladzijde in dit werk van bijna 1200 pagina's, waar wij niet meerdere vraagtekens, of nog liever uitroeptekens, bij zouden moeten zetten. We moeten tot onze grote spijt zelfs zeggen dat met deze man geen gesprek mogelijk schijnt. Niet alleen vanwege de vele punten waarmee wij het niet eens zijn, maar vooral omdat hij zelf alle mogelijkheid tot een gesprek *principieel* afsnijdt met een dédain en een apriori die wij op de helft van de 20e eeuw niet meer voor mogelijk hadden geacht. Zelf geeft hij in zijn voorwoord boudweg toe — en hij schijnt er zich op te beroemen —, dat zijn boek „Methodisch von der Ueberzeugung aus[geht], dass der Historiker die einzige Aufgabe hat, die Phänomene von allen Seiten und mit allen ihm möglichen Mitteln zu beschreiben, nicht aber, nach einem geschichtsphilosophischen oder gar metaphysischen Sinn zu suchen. Der Verfasser scheut sich nicht, damit wieder an die abgerissene Tradition des 19. Jahrhunderts anzuknüpfen" (VII). Deze stelling wordt herhaald op de eerste bladzijde van het eerste deel.

Inderdaad is dit boek 40 jaren te laat verschenen. Nu zal het slechts verbazing wekken als specimen van grote belezenheid. Maar als een te late epigoon van het uitstervend soort *voraussetzungslose Wissenschaft* der oude rationalistische school zal het geen opzien baren of nog minder paniek verwekken. Dit is wetenschap die meent met het geloof afgerekend te hebben; die meent dat het geloof wezenlijk onwetenschappelijk is en niets aan de wetenschap te leren heeft, omdat het dogmatisch en aprioristisch is; maar die daarmee de blunder begaat van een apriori in haar methode binnen te halen, waarmee ze ten ene male iedere mogelijkheid tot situering van het *historisch* gegeven, — maar tegelijkertijd en wezenlijk ook *geloofs*gegeven, zoals het christendom is —, in een cultuur- en godsdienstgeschiedenis afsnijdt. Wat er in dat geval overblijft, laat dit boek zien. Een louter naar religionsgeschichtliche parallellen zoeken als restloze verklaring voor de *christelijke* historie roept veel meer problemen en vraagtekens op dan het oplost. Een feit bv. als de Verrijzenis moet volgens Schr. óf verklaard worden als een mythe óf als het naar buiten projecteren van een „inneres Erlebnis" van de Apostelen. Deze disiunctie is compleet: Schr. vermeldt zelfs niet de derde mogelijkheid, nl. dat het een wel bovennatuurlijk maar historisch *feit* zou kunnen zijn. Men leze verder als voorbeeld bv. blz. 46 vv. over Jezus' geboorte en kindsheid. Verouderd dus en ontoereikend van methode schijnt ons dit werk.

Verouderd ook in zijn litteratuur. En wel als noodzakelijk gevolg van de ontoereikende methode. Om hiervoor slechts één enkel uit vele voorbeelden te noemen: we dachten dat voldoende en zelfs ten overvloede was aangetoond het wezenlijke verschil — ondanks vele oppervlakkige analogieën — van de griekse mysterie-godsdiensten en de christelijke sacramenten, met name van de H. Eucharistie; ja zelfs dat bewezen was dat áls er wederzijdse invloed is, deze eerder in omgekeerde richting moet worden gezocht (we kennen immers de griekse mysterie-godsdiensten slechts in hun latere verschijningsvormen van de 2e en 3e eeuw na Christus). Geen spoor van enige invloed van deze litteratuur op den Schr. is echter te vinden (cf. bv. I, 171 vv.). Inderdaad, hoe kan ook iemand, die het bovennatuurlijke karakter van het christendom niet kent en aanvaardt, onderscheid maken tussen zijn bijkomstigheden en zijn wezenlijke trekken, en derhalve de bewijskracht van dergelijke litteratuur inzien? Geboorte, leven, kruisdood, verrijzenis en alle mysteriën van Christus' leven, de fundamentele vormen ook van de genadebedeling en van de organisatie van het Corpus Mysticum, dit alles wordt verklaard en uitgelegd op volmaakt hetzelfde plan als waarop de auteur bv. de kerkmuziek, de liturgie, de christelijke kunst, paramenten enz. zich laat ontwikkelen uit antieke vormen, ideeën en stromingen.

Wat is dan het christendom voor Schneider? We zouden zijn opinie aldus kunnen samenvatten: niet meer maar ook niet minder dan de (geniale) synthese en de actuele uiting van vele van de diepste en reeds eeuwenlang bestaande stromingen in de helleense beschaving. Wat blijft er dan over, als men aldus het dogmatische, bovennatuurlijke funda-

ment en wezen van het christendom heeft uitgeschakeld? Niets anders dan een wat vage, zij het ook ontroerende, ethiek van liefde van God voor de zondige mens en van de mensen onderling (cf. II, 273). Het zou echter de voortdurende verbazing van de auteur moeten wekken dat deze ethiek zich heeft kunnen handhaven, ja zelfs overwonnen heeft. Overigens is het merkwaardig dat Schneider zelf vaak constateert dat het christendom bij het overnemen van antiek erfgoed telkens halt maakte voor bepaalde uitersten; of dat hij telkens moet vaststellen dat het christendom „doch etwas Neues und Eigenartiges" (II, 273) bood, ondanks alle wezenlijke afhankelijkheid. Op een andere plaats zegt hij: „eine Grenze bleibt immer" (II, 325). Nooit echter vormen deze *historische* gegevens reden voor de auteur om het waarom daarvan na te speuren: enig vermoeden van de eigenlijke drijfkracht van het christendom bestaat bij hem helaas niet. — Samenvattend: dit boek, uit een verbazingwekkende maar sterk aprioristisch beïnvloede eruditie opgebouwd, vormt een synthese van de boven aangegeven rationalistische richting. Het kan als zodanig ook voor de orthodoxe richtingen zijn nut hebben als naslagwerk.

J. Rupert

Walter ULLMANN, *The Growth of the Papal Government in the Middle Ages, A Study in the ideological Relation of clerical to lay Power,* London, Methuen & Co, 1955, 14.5 x 22, XVIII + 482 blz., 42/.

Van de hand van deze bekende specialist verscheen reeds als détailstudie o.a. *Medieval Papalism, The political theories of the medieval canonists* (1949). Zijn laatste boek is echter van veel ruimer omvang. Wat betreft de tijd: de auteur begint zijn onderzoek rond 450 en beëindigt het rond 1150, datum waarop volgens hem al het wezenlijke van de hiërocratische ideologie reeds uitgewerkt is. Wat betreft de materie: niet alleen de bijdrage der canonisten maar in het algemeen alle historische achtergronden van de fundamentele principen waarop de uitoefening van de pauselijke autoriteit in de Middeleeuwen berustte worden aan een diepgaand, op de bronnen berustend, onderzoek onderworpen. Welk een respectabele arbeid hiertoe verzet moest worden, beseft niet slechts hij die zich in dezelfde materie verdiept heeft, maar blijkt ook ten overvloede reeds uit de noten (ofschoon Schr. zich in zijn inleiding meent te moeten verontschuldigen dat hij zich noodgedwongen daarin beperkt heeft!). Het boek is uitgegroeid tot een synthese van hoog gehalte: verantwoord en evenwichtig, met een echt gevoel voor de waarde van het symbolisme en allegorisme der Middeleeuwse teksten. Juist het laatste is voor de moderne criticus vaak zo moeilijk!

Een opmerking moge hier geplaatst worden. De auteur gebruikt het woord hiërocratie in een ietwat andere betekenis als het doorgaans geschiedt. Gewoonlijk wordt deze term alleen gebezigd daar waar aanwijsbaar te voorschijn treedt de theorie van 's pausen potestas *directa in temporalibus.* Welnu, dit geschiedt pas bij Robert Grosseteste als eerste theoloog (ong. 1236; cf. M. MACCARONE, Misc. Hist. Pont., XVIII, p. 27-48), en bij de canonisten van na 1200 (cf. bv. F. KEMPF, *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III.,* p. 232-242). Wat betreft de pausen: eerst Gregorius IX en Innocentius IV staan expliciet op dit standpunt. Voor Ullmann echter is dit détail irrelevant (cf. p. 414, n. 1). Daarom sluit hij de ontwikkeling af in 1150. De hiërocratische leer is immers voor hem: de volledige ontwikkeling van de leer over de pauselijke autoriteit, van 's pausen monarchische potestas *tout court.* Hoe deze in concreto quoad temporalia uitgewerkt gaat worden na 1150 gaat het thema van zijn boek dus te buiten. Daarom kan hij Honorius August., Joannes van Salisbury, St Bernardus en Hugo van St Victor eenvoudig als de voltooiende exponenten beschrijven van deze leer, en met hen zijn werk besluiten (ook al hielden zij nog niet de potestas-directa-leer quoad temporalia). Dit werk is voor de kerkhistoricus en voor de theologen van uitzonderlijk belang.

J. Rupert

Die Normannen in Thessalonike, Die Eroberung durch die Normannen (1185 n. Chr.) in der Augenzeugenschilderung des Bischofs Eustathios, Uebersetzt, eingeleitet und erklärt von Herbert HUNGER, (*Byzantinische Geschichtsschreiber,* III), Graz-Wien-Köln, Styria-Verlag, 1955, 11.5 x 18.5, 163 blz., Sh. 36.60.

Wie dit boekje ter hand neemt in de hoop er iets meer door te weten te komen over de Noormannen en hun expedities, komt bedrogen uit. Hij zal er voornamelijk een felle sarcastische aanklacht in vinden aan het adres van keizer Andronikos I Komnenos en van diens veldheer, aan wier wanbestuur en onkunde de bisschop de rampspoed van 1185 weet. Tevens vindt de lezer er een levendig en realistisch verslag van het beleg van Thessalonica en van het woeden der Noorse soldateska. Wie de europese geschiedenis ook eens van een andere kant wil beschouwen en kennis wil maken met de byzantijnse historiografie, zij dit boekje van harte aanbevolen.

Th. Geldorp

A History of the Crusades, Editor-in-chief Kenneth M. SETTON, I, *The first hundred Years,* by Marshall W. BALDWIN, With maps by Harry W. HAZARD, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1955, 18 x 26, XXVI + 694 blz.

Hoe uitgebreid de litteratuur over de Kruistochten ook is, het schrijven van een definitieve geschiedenis ervan liet nog steeds op zich wachten. En inderdaad, die taak was ongetwijfeld teveel voor één persoon, hoe verdienstelijk het driedelige werk van RUNCIMAN, *A History of the Crusades* (1951-1954), op zichzelf ook mag zijn; Runciman zelf is trouwens de eerste die dit toe zal geven. Men moet tegelijk Oriëntalist en Occidentalist zijn van het hoogste gehalte. Het monumentale project van de *Pennsylvania History of the Crusades,* welks geleidelijke ontwikkeling en groei in het voorwoord door de leider verhaald wordt, tracht hieraan nu tegemoet te komen. De oplossing is gezocht in een samenwerking van de beste specialisten uit Amerika en Europa, terwijl de onderlinge coördinatie van de afzonderlijke hoofdstukken in handen gegeven werd van een Advisory Board. Zo werden b.v. de 19 hoofdstukken van dit eerste deel door niet minder dan 15 van de bekendste oriëntalisten en mediaevisten verzorgd, onder wie RUNCIMAN, DUNCALF en GIBB — om er slechts drie te vermelden. Dit alles doet wel uitkomen dat we hier met een werk te maken hebben welks betekenis nauwelijks te overschatten is. Het gehele plan is in totaal op vijf banden geprojecteerd, welke als volgt ingedeeld zijn: Deel I beschrijft de voorgeschiedenis in Oost en West en de tijd van de eerste en tweede kruistocht, tot aan de val van Jerusalem in 1187. Deel II en III zullen behandelen de tijd vanaf 1189 tot aan de 15e eeuw. Het IVe deel heeft tot titel: *Civilisation and Institutions,* en het Ve deel zal, behalve genealogische lijsten en een uitgebreide bibliografie, de invloed van de Kruistochten op de Europese geest en litterauur, kunst en architectuur weergeven.

Dit eerste deel beschrijft dan wat men zou kunnen noemen de klassieke periode van de Kruistochten. Het leidt den lezer vanaf het begin, langs de vestiging van de christenstaten, naar de grote tegenoffensieven van Zengi, Nūr-ad-Dīn en Saladin. Met name komt naar voren de verhouding tussen de Latijnen en Byzantium. Buiten korte perioden van ontspanning bleken beide niet in staat tot een blijvende militaire samenwerking, hetgeen tenslotte wel de voornaamste factor is geweest van het uiteindelijk verlies van de kruisvaardersstaten. Zoals gezegd bewaarde men de culturele en institutionele geschiedenis van de latijnse staten voor latere delen (met name deel IV), en gaf hier meer het verhaal van oorlog, diplomatie en politiek. Men volgt dus in dit deel de kronieken, welke juist practisch uitsluitend deze elementen behandelen, op de voet. Dit werk zal voor lange jaren een consultatiebron zijn bij uitnemendheid. Het mag daarom in geen kerkhistorische bibliotheek ontbreken.

J. Rupert

M.-H. VICAIRE O.P., *Saint Dominique de Caleruega d'après les documents du XIIIe siècle,* Paris, les Éditions du Cerf, 1955, 14 x 23, 314 blz., ill.

Dit werk bevat in Franse vertaling een groot aantal kostbare en authentieke documenten uit de XIIIe eeuw over het leven van S. Dominicus, die tot nu toe slechts verspreid te vinden waren in grote tekstcritische bronnenpublicaties der Dominicaanse Ordesgeschiedenis, in het bijzonder die van het Historisch Instituut van San Sabina te Rome. H. Vicaire, die hoogleraar is aan de Universiteit van Fribourg in Zwitserland, maakt ze nu toegankelijk voor groter publiek. Na zoveel eeuwen treffen ze nog steeds door hun objectieve waarheid, eenvoud en grote unctie. Zeer beroemd zijn met name de vier contemporaine legenden over Dominicus van de Zalige Jordanus van Saksen, Petrus Ferrandus, Constantinus van Ovieto en Humbertus. Deze vier biographen hebben zeer veel gezag gehad in de Middeleeuwen en ook nu nog steeds. De exactheid van hun gegevens werd zelden in twijfel getrokken. Veel aardige anecdoten en details maken de legenden zeer levendig en boeiend tevens. Verder dienen vermeld te worden de stichtingsbul van de Dominicanerorde, de vele pauselijke breven, die de Orde aanbevelen aan Kerk en bisschoppen, de Constituties in hun primitieve vorm, de negen gebedswijzen van Dominicus en talloze bijzonderheden uit het leven der eerste Dominicanen. In een derde gedeelte werden de acten van het proces van de heiligverklaring in extenso afgedrukt, die vele details bevatten, welke elders niet te vinden zijn. Deze documenten vormen de bron bij uitstek voor de historiographie der Dominicanerorde. De figuur van de heilige Ordestichter doen ze duidelijk voor ons oplichten.

A. Houben

PROTESTANTICA

Heinrich BORNKAMM, *Luther im Spiegel der Deutschen Geistesgeschichte, Mit ausge-*

wählten Texten von Lessing bis zur Gegenwart, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1955, 16 x 22.5, 356 blz.

Na Horst STEPHAN (*Luther in den Wandlungen seiner Kirche*), die de geschiedenis van het Lutherbeeld binnen de Lutherse kerk behandelt ; na E. W. ZEEDEN (*Martin Luther und die Reformation*, 2 dln.), die het materiaal uit de 16e tot de 18e eeuw bijeenbracht, heeft nu B. een poging — en een zeer geslaagde poging — gewaagd om een „geistesgeschichtliches Lesebuch" bijeen te verzamelen uit wat de grote duitse denkers en historici over de Reformator geschreven hebben. Niet alleen echter teksten wilde hij ons bieden. Maar evenals Zeeden schreef B. een 110 bladzijden tellend inleidend overzicht over de groei en veranderingen in het Lutherbeeld, te beginnen vrnl. vanaf de Aufklärung en het vroeg-idealisme, dus daar waar Zeeden zijn werk zo ongeveer beëindigde. Het werk, vanuit overtuigd protestants inzicht geschreven, is buitengewoon instructief en zeer leerzaam. Drie etappen vrnl. onderscheidt de Schr. De eerste : de grote bewondering van de klassieke tijd en van het idealisme. Vervolgens de periode van stijgende critiek (Burckhardt vooral en Nietzsche). En tenslotte de tijd van de herontdekking van de theologie van Luther (Holl) en, na de eerste wereldoorlog, de „neue elementare Begegnungen" met Luther (Huch, Thiel). Een belangrijke protestantse visie op de betekenis van Lortz en Hessen sluit het boek.

J. Rupert

Walther VON LOEWENICH, *Luthers Theologia Crucis*, 4. durchgesehene Auflage mit einem Nachwort und Anhang, München, Chr. Kaiser, 1954, 15 x 23, 248 blz., ing. DM 11.80.

Deze vierde uitgave bewijst welke opgang het boek in protestantse middens heeft gekend. De thesis ervan luidt : De theologia crucis is een principe dat in het geheel van Luthers theologie terug te vinden is en niet beperkt blijft tot een enkele periode, de jeugdperiode van zijn theologische activiteit.

Onder *theologia crucis* verstaat schrijver niet een bepaalde theologie over het kruis, maar een theologische methode die zich tot alle domeinen van het theologisch kennen uitbreidt. De kenmerken van deze methode meent schrijver in de Heidelbergse disputatie van 1518 terug te vinden. Ze kunnen als volgt worden samengevat : 1. theologia crucis als openbaringstheologie staat in scherpe tegenstelling tot de speculatieve theologie ; 2. openbaring van God is indirecte verhulde openbaring ; 3. de openbaring van God wordt daarom niet in de werken maar in het lijden achterhaald, daarbij dient op de dubbelzinnigheid van het woord ‚werken' gelet te worden : Gods werken en ons werken ; 4. Deze openbaring van God, in zijn werken verhuld, is geloofsaangelegenheid ; 5. deze kenmerken van de Godskennis hebben hun neerslag in de practische lijdensgedachte van de *theologia crucis*.

Deze methode wordt dan door de schrijver dialectisch uitgebouwd en in de latere werken van Luther teruggevonden. Voor het protestantse denken moet zij wel niet zonder aantrekking zijn, daar ze als het ware een tegenhanger vormt van de werkonbekwaamheid op geestelijk gebied. Nochtans heeft de historische bewijsvoering van de schrijver ons op meer dan een punt niet kunnen overtuigen. Bijvoorbeeld wat de ambivalentie van de term ‚werken' in de probationes der thesissen 19 en 20 der Heidelbergse disputatie betreft. Zonder dit verder te bewijzen beweert schrijver dat *opera* in de probationes het morele leven van de mens betekenen, nochtans is dit moeilijk aan te nemen in de tekst zelf : „Quia enim homines cognitione Dei ex operibus abusi sunt, voluit rursus Deus ex passionibus cognosci et reprobare illam sapientiam invisibilium per sapientiam visibilium, ut sic qui Deum non coluerunt manifestum ex operibus, colerent absconditum in Passionibus." Ook in de beide commentaren op de Romeinenbrief heeft de term *opera* de betekenis van werken Gods en niet van de werken der mensen. Daarom kan hier bezwaarlijk van een ambivalente betekenis van de term sprake zijn. Daardoor wordt echter de dialectische harmonie tussen de ontoereikendheid van de werken en van het verstand afgezwakt en kunnen we aannemen dat schrijver zich meer door de dialectische harmonie, dan wel door de historische zin heeft laten bekoren.

Luthers *theologia crucis* in de Heidelbergse disputatie, treedt naar voren als een consequentie van de werkonbekwaamheid der mensen. De *theologus gloriae* noemt het goede slecht en het slechte goed, omdat God de hiërarchie der waarden heeft omgekeerd. Alle mensen zijn zondig, wat voor Luther betekent alle mensen doen zonde. Hij die met rustig geweten het goede doet is er het ergst aan toe, want hij vertrouwt op de deugdelijkheid van zijn werken, maar hij die zich van zijn zondigheid bewust is en weet dat hij ook in zijn beste werken nog zondigt, is het dichtst bij zijn redding, omdat hij, ook al zou hij een morele doodzonde begaan, weet dat hij uit zichzelf niets kan en dus klaar is om alle rechtvaardiging niet van zijn werken, maar door zijn geloof te verwachten. Daarom zal alle kennis van de *theologus crucis* die algehele zondigheid als basis moeten nemen. Het is dus geen echte on-

bekwaamheid van het verstand om de waarheid te kennen ; maar omwille van het misbruik dat de mens heeft gemaakt van deze waarheidskennis, is zij in de practische orde volkomen onbruikbaar geworden. Niet de mens bewust van zijn heerlijkheid is gerechtigd, maar de mens bewust van zijn zondigheid.

Het boek behandelt verder nog een aantal uiterst belangrijke vragen : Luthers geloofsleer, met de verhouding van het geloof tot de synderesis, de intellectus, de ratio, ervaring en hoop. De positieve inhoud van het geloof, verhouding tussen geloof en mystiek. Interessant is voor ons katholieken steeds de wijze waarop het protestantse denken tracht te ontsnappen aan het gevaar dat het geloof zelf een werk zou zijn, door de nuancering van de stelling : *ex fide non propter fidem.*

A. Knockaert

Paul Tillich, *Liebe, Macht, Gerechtigkeit,* übersetzt von Gertie Simsen und Gertraut Stoeber, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1955, 11.5 x 19, VIII + 134 blz., geb. DM 6.80.

Liefde, Macht en Gerechtigheid zijn drie momenten van het zich-zelf-zijn : als leven in actualiteit, in zelfbevestiging tegenover het niet-zijn in de verwijdering van zichzelf, en dit ten derde naar een innerlijke vorm of wetmatigheid. Wij vinden deze drie momenten van het diepste zijn in labiel evenwicht terug in de verhouding van persoon tot persoon, en van gemeenschap tot gemeenschap. Anders wordt het in de sfeer van het heilige, wat wij de bovennatuurlijke orde zouden noemen. Vooreerst affirmeren wij deze drie zijn-qualiteiten „symbolisch" (d.i. ongeveer analogisch) van God, omdat Hij hun eerste grond is en oor-zaak, waar zij tevens in volmaakt evenwicht in elkaar vervloeien. In de sfeer van het heilige wordt ons deze eenheid ook geschonken door de geestesmacht vanuit God. In deze sfeer vervult en corrigeert de agapè de ambivalente spanningen in de libido, de eros en de philia. De rechtvaardiging door God alleen vestigt tevens het volle recht naar haar essentiële ontplooiing in verwerping, vergeving en begenadiging (Hier merkt men uitdrukkelijk de lutherse invloed). Ten slotte schenkt ons de geestesmacht de machtvolle zelfbevestiging in offer en vrijheid zonder dwang en uit God. — Dit overzicht is erg kort. Het zal wellicht volstaan om de lezers onmiddellijk bij te brengen voor welk soort denken zij staan : een ontologisch-existentieel denken uit de phenomenologische traditie, verrijkt aan de vele bronnen van het verleden (Platoon en de andere Grieken vooral) en het heden (Kierkegaard, Freud, Hegel). Zo origineel is het dan ook niet, maar het was toch voor ons een niet geringe verrassing een luthers theoloog, zij het dan een erg onafhankelijk theoloog, het woord ontologie te zien gebruiken zonder nerveus te worden.

P. Fransen

O. Cullmann, *Petrus, Jünger, Apostel, Märtyrer, Das historische und das theologische Petrusproblem,* Zürich, Zwingli-Verlag, 1952, 15.5 x 22.5, 285 blz., ing. 17.70 Zw.frs. (DM 17.—), geb. 20.80 Zw.frs., (DM 20.—).

Men overdrijft niet met te zeggen dat Cullmann's boek over Petrus tot de belangrijkste publicaties behoort, die van protestantse zijde na de oorlog zijn verschenen. Schr. bedoelt met zijn boek een bijdrage te leveren tot het gesprek tussen de verschillende confessies. Zoals de titel aangeeft, valt het werk in twee delen uiteen, een meer historisch en een meer exegetisch-dogmatisch. Dit eerste deel vat Schr. zelf kort samen : Petrus had een voorrang onder de leerlingen, na Christus' dood heeft hij enige jaren de leiding van de Kerk te Jerusalem, om zich vervolgens aan de missie te geven ; als missionaris en ondergeschikte van Jacobus reist hij dan tegen het einde van zijn leven naar Rome, alwaar hij onder Nero gemarteld wordt (169). In zijn tweede deel gaat Schr. uitvoerig in op de tekst bij Matth. 16, welke hij evenwel op een ander tijdstip in Christus' leven plaatst, nl. bij het begin van Christus' lijden (203 ss.). Na op indrukwekkende wijze de authenticiteit van Christus' beloften te hebben vastgesteld (206 ss.) geeft Schr. een interpretatie, die hier op neer komt : het rots-zijn van Petrus, als tegengesteld aan het dodenrijk, staat in verband met het feit, dat hij als eerste de verrezen Heer heeft gezien. Petrus' verhouding tot de latere Kerk wordt geïllustreerd aan de hand van Joan. 17, 20. Iedere toespeling op apostolische successie wordt resoluut afgewezen (233 ss.). Voortbouwend op zijn vroeger boek over het tijdsbegrip in de Schrift benadrukt C. de ‚Einmaligkeit' van de rotsfunctie ; daartegenover gaat het pastoraat — dat niet tot de fundering der Kerk behoort, maar tot haar uitbouw — wel over op de latere Kerk. Deze opvolging is slechts te zien ‚im chronologischen Sinne, nicht dem Wesen nach' (246).

Schr. heeft zijn stof zo sereen mogelijk willen behandelen. Wij zijn hem daar dankbaar voor. Toch rijzen er vele en verstrekkende vragen. Is het wel bijbels gefundeerd dat Petrus slechts korte tijd het primaat heeft uitgeoefend ? We werden getroffen door de weglating van een tekst, die voor het vraagstuk der successie nogal voornaam is, nl. Matth. 28, 20

(in *Christus und die Zeit* troffen we ook zulk een ontbreken, nl. de voor dat boek beslissende woorden van Joan. 8, 58). Hoe immers te verklaren dat Christus schijnt te veronderstellen, dat de Apostelen tot het einde zullen blijven ? Dit te willen reduceren tot hun geschriften, lijkt ons te weinig, te meer, omdat C. zelf (blz. 230, 232) er terecht de aandacht op vestigt, dat de Apostelen en Petrus deel krijgen aan volmachten van Christus : waarom dan niet eerst onderzocht waarin het rots-zijn van Christus bestaat ? Bovendien lijkt ons de scheiding tussen rots-functie en pastoraat — gezien de gegevens van de Schrift — moeilijk te handhaven : reeds het O. Testament spreekt over God als herder en rots : beide beelden drukken zijn koningsverhouding tot Israël uit ; vgl. tevens 2 Sam. 5, 2 en 7, 8-17, waar David zowel herder als fundament is ; zie ook Gen. 49, 24. Nergens vermeldt Schr. Is. 28, 14-18, welke tekst zoveel licht werpt op de betekenis van Matth. 16. Schr. geeft zelf toe dat de katholieke theologie de ‚Einmaligkeit' van het apostolaat benadrukt : waarom dan niet geprobeerd om van daaruit de leer over de successie te benaderen ? Schr. fundeert zijn betoog op een tijdsbegrip dat ontleend is aan de physische tijd, maar geen recht doet toekomen aan de tijdscategorieën, die voor de goddelijke heilswerken opgaan. N.a.v. blz. 123, noot 101 h zij opgemerkt dat Eusebius elders uitdrukkelijk meedeelt dat volgens Papias het Marcus-evangelie te Rome werd geschreven (H.E. II 15, 2). Is het niet waarschijnlijker — gezien de betekenis van κατισχύω met genetivus — dat de poorten der hel in de aanval zijn ? Jammer dat Schr. naar aanleiding van het op blz. 263 onderaan vermelde stilzwijgen geen kennis heeft genomen van het artikel van L. HERTLING, *Communio und Primat*, in *Miscell. Hist. Pontificiae*, vol. VII, 1-48 (Roma, Herder, 1943).

J. Mulders

Gerhard EBELING, *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem*, (*Sammlung gemeinverst. Vorträge und Schriften*, 207/208), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1954, 14.5 x 22.5, 93 blz., ing. DM 3.80.

Hier werden samengebracht drie voordrachten, in 1953 gehouden op een theologiecursus georganiseerd door Gereformeerde predikanten van het kanton Aargau in Zwitserland. Hun centraal thema is de waarde en de betekenis van de traditie in het christendom, want dat ook het protestantisme een normgevende traditie bezit is voor schr. overduidelijk (89). In de voorgestelde oplossing van het probleem onderscheidt schr. dan, en deze onderscheiding is wel onvertaalbaar, tussen „Geschichtliche Tradition" en „Historische Ueberlieferung" (43). Traditie is noodzakelijk want het christendom leeft van de verkondiging, d.i. van de aan iedere tijd weer aangepaste, door de prediking medegedeelde, uitleg van de Schrift. Enkel op deze wijze wordt de Schrift voor ons het levend woord van God (14-15). Maar deze traditie moet gebeuren in volkomen onderworpenheid aan de Schrift als enige bron van de Openbaring. De inhoud van Schrift en Openbaring mag echter niet vereenzelvigd worden met een eens en voor goed vastgelegde formule. De Openbaring kan enkel door ons opgenomen worden door het Geloof, in de reformatorische, Barthiaanse zin van dit woord, waarbij God als het subject en de mens als object moet worden beschouwd en niet andersom (62-63). De katholieke opvatting wordt al zeer summier weergegeven, o.a. waar volgens schr. eerst te Trente naast en boven de Schrift de Traditie als Openbaringsbron werd gedefinieerd en dan vervolgens op het Vatikaans Concilie de vereenzelviging werd vastgelegd van Traditie en kerkelijk, met name pauselijk, onfeilbaar leergezag (46-47).

Het betoog had er o.i. baat bij gevonden indien schr. oog had gehad voor het onderscheid dat katholieken maken tussen de op Christus zelf teruggaande Geloofstraditie, gedeeltelijk in de Schrift en gedeeltelijk ook ongeschreven overgeleverd, niet vatbaar voor verandering maar wel voor nadere explicitatie onder de werking van de H. Geest, kerkelijke tradities waarvan enkele hun oorsprong kunnen hebben in de Apostolische tijd, en gewoon menselijke tradities in de Kerk die geen andere waarde hebben dan deze van een tijdgebonden, historische inkleding. De twee laatste zijn voor reële verandering vatbaar. Het protestants Geloofsbegrip omvat wat een katholiek zou weergeven door de trilogie Geloof, Hoop en Liefde, maar een katholiek leest bovendien in de Schrift dat Gods genade krachtig genoeg is om de zonde weg te nemen uit de mens en deze dan door haar voorkomende en begeleidende kracht geschikt maakt zich in dienst te stellen van, en in deze zin mee te werken met Gods werking in de ziel. — Noteren wij nog dat schr. toegeeft dat de specifiek katholieke opvatting zich in „erstaunlicher Kontinuität" ontwikkeld heeft uit ideeën die reeds opduiken in de canonische boeken van het Nieuwe Testament en in de opvattingen van de primitieve Kerk (88).

J. Van Torre

Dietrich BONHOEFFER, *Sanctorum Communio, Dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, (*Theologische Bücherei*, 3. Band), München, Chr. Kaiser, 1954, 15 x 20.5, 219 blz., ing. DM 8.50.

Ongetwijfeld verdiende dit werk opgenomen te worden in deze reeks van heruitgaven van nog enkel lastig te verkrijgen duitse werken uit de eerste helft van deze eeuw. — Schr. geraakte om zijn stellingname als lid van de duitse „Bekennende Kirche" tijdens de oorlog in een concentratiekamp en onderging er de doodstraf door verhanging in april 1945. De hier heruitgegeven studie is een van zijn eerste werken, als theologiedissertatie geschreven toen hij 21 jaar oud was in 1926 en haast onveranderd voor het eerst gepubliceerd in 1930. De waarde ervan zoals trouwens van heel zijn oeuvre vindt heden ten dage steeds meer erkenning vooral dan in de Luteraanse kringen. Het is opmerkelijk hoe men bij hem reeds grondideeën aantreft die in de dertiger jaren ook bij de auteurs van de door Linton genoemde „Novus Consensus" opduiken en sindsdien ook in de Wereldraad der Kerken bij sommige vertegenwoordigers tot uiting komen.

Door heel het betoog vaart een jonge, ietwat onstuimige en nog niet volledig beheerste kracht. Het heeft ook nu nog een moderne klank misschien wel door de licht existentialistische benaderingswijze van het behandelde probleem. Men ontkomt echter niet aan de indruk dat, indien schr. meer aandacht had geschonken aan zuiver exegetische studie i.p.v. speculatieve gedachtenconstructie, en indien hij meer bekendheid had gehad met de katholieke leer, hij zijn scherp afwijzende houding tegenover de katholieke opvattingen zeer zou hebben verminderd. Hij beschouwt de katholieke sacramentsnotie als magisch (179) en poneert dat in de katholieke leer aangaande de Kerk het geschiedkundige element reëel vergoddelijkt werd (83). Zeker kan de natuur van de Kerk enkel ten volle begrepen worden door de gelovige die binnen de Kerk en van de Kerk zelf leeft maar ook dan is het voor de gelovige in zijn bespiegelingen over de Kerk absoluut noodzakelijk zich in volledige onderworpenheid te houden aan Gods uitspraken over de Kerk zoals die in de Schrift werden neergelegd. De natuur van de Kerk werd bepaald door Gods vrije en positieve wil.

Een positieve aanwinst voor de Luteraanse kerkopvatting, waar zoals in het voorwoord van E. Wolf terecht wordt opgemerkt E. Brunner in zijn *Das Missverständnis der Kirche* zijn voordeel mede had kunnen doen, blijft (en dit was het nog meer bij het eerste verschijnen van het boek) dat schr. de Kerk (ook de empirische Kerk) ziet als essentieel een op Gods wil gerichte en door Gods Geest bezielde gemeenschap en niet als een louter menselijk gezelschap of natuurlijke vereniging. — B.'s Kerkdefinitie „Christus als Gemeinde existierend" (174, 218) zou het uitgangspunt kunnen vormen voor een vruchtbaar gesprek tussen Luteranen en Katholieken. Volgens de katholieke leer, steunend op St. Paulus, is de Kerk Lichaam van Christus niet enkel in haar onzichtbare, eschatologische gerichtheid (52) maar ook in haar zichtbare, sociale gemeenschapsvorm; daarom is inderdaad niet noodzakelijk de individuele persoon van de kerkelijke ambtsdrager, maar toch wel zijn ambt, door Christus ingesteld, en is de uitvoering van dit ambt, door Christus' kracht gedragen, heilig te noemen in de Kerk (176).

J. Van Torre

H. F. Woodhouse D.D., *The Doctrine of the Church in Anglican Theology, 1547-1603*, London, S.P.C.K., 1954, 14 x 22, 224 blz.

Schr. onderzoekt in dit werk de anglikaanse theologische schrijvers van de eerste halve eeuw na de Engelse kerkhervorming naar hun leer aangaande de Kerk. Hij doet dit blijkbaar op objectieve wijze. Toch gevoelt men als het ware door geheel het werk aan, wat schr. op het eind uitdrukkelijk zegt, nl. dat hij „aangenaam" verrast was te bevinden hoe de bestudeerde anglikaanse theologen in éénklank waren met de gereformeerde kerken op het vasteland en zeer terughoudend t.o.v. de Kerk van Rome (194). De besluiten van zijn onderzoek lijken schr. van onmiddellijk practisch belang (204). Niet enkel geven zij de plaats aan welke de anglikaanse kerk inneemt in de oecumenische beweging maar bovendien moeten zij ook de vraag beantwoorden of er intercommunio mogelijk is tussen de anglikaanse kerk en de kerkgemeenschappen die de apostolische successie van het episcopaat niet als essentieel voor de Kerk erkennen. Het lijdt geen twijfel dat dit antwoord volgens schr. bevestigend dient te zijn.

De indruk welke men na lezing van het werk opdoet is inderdaad dat bij de eerste generaties van anglikaanse theologen absoluut geen eenstemmigheid te vinden is in hun opvatting over natuur en oorsprong van het episcopaat en aangaande andere essentiële punten van de kerkstructuur, maar enkel in hun scherp afwijzen van de katholieke Kerk. Schr. verwerpt dan ook de katholiserende interpretatie welke de „tractarians" meenden te mogen geven van de in het Anglicanisme traditionele leer. Wel zou men echter de vraag kunnen stellen of deze bestudeerde eerste generaties van tegen de R.K. Kerk erg polemisch ingestelde theologen volledig de opvatting weergaven van de hele anglikaanse gemeenschap van hun tijd. Wat de betrekkingen tussen Kerk en Staat betreft geeft schr. zelf toe dat de particuliere

tijdsomstandigheden van de 16e eeuw meerdere anglikaanse schrijvers van die tijd verhinderd hebben het juiste anglikaanse standpunt te treffen. Wat hier ook van moge zijn, het impliciet besluit dat schr. uit zijn studie haalt is dat volgens de anglikaanse traditie het historisch episcopaat niet behoort tot de essentie van de kerkstructuur ; het valt niet onder het domein van de *Faith* maar enkel van de *Policy* van de Kerk. J. Van Torre

Stephen NEILL, *Christian Faith To-day*, A reasoned approach towards solving those difficulties which men feel cloud their understanding of Christianity to-day. (*Pelican Books*, A 377), London, Penguin Books Ltd., 1955, 11 x 18, 272 blz., ing. 2/6.

Een ,,scholar" uit Cambridge, die twintig jaren doorbracht in Zuid-Indië, in Tinnevelly bisschop werd van een van de vier bisdommen, die in 1947 toetraden tot de Church of South India, moest later terugkeren om gezondheidsredenen, en werd na drie jaren colleges in de theologie in Cambridge, een actief lid van de World Council of Churches. Hij is nu een oud man met veel ervaring, en zo is ook de toon van het werk, waarin hij bekent : ,,As I grow older, I become more sure that there is nothing really important which cannot be expressed perfectly simply, if only people will take the trouble to discover exactly what they mean, and to find the simplest words to match their thought". Het is dus een apologetisch schrift, dat meestal aan de rand blijft van het dogma. en simpelweg de geloofwaardigheidsgronden verdedigt van het Christengeloof. Soms is het al te simpel, waar hij wijst op de apologetische waarde van de poëtische vorm van de Schrift. Meestal is het wijs bedacht, en erg vruchtbaar voor apologetisch werk. Zijn gedachten over mystiek (blz. 175-177) zijn jammer genoeg zeer bekrompen, terwijl zijn inzicht in de genade (94-95 en 166) heel rijk is. Het mooiste en meest oorspronkelijke hoofdstuk is dat over Christus als Verlosser. P. Fransen

Peter F. ANSON, *The Call of the Cloister, Religious Communities and kindred bodies in the Anglican Communion*, London, S.P.C.K., 1955, 14.5 x 22, XVI + 641 blz., geb. 42/.

Hier staan wij voor een mooi geval van christelijke broederlijkheid en rechtschapenheid in de verhoudingen tussen de Kerken : een R.K. schrijft een uitvoerig werk over 122 religieuze groeperingen en genootschappen in de anglikaanse Communie in en buiten Engeland. Het is waar dat S. zelf een bekeerling is, en zelf vroeger een lid was van een benediktijnse abdij in de schoot van het Anglikanisme. De inleiding is wel het meest oorspronkelijke deel van dit werk. Daarin vertelt ons S. over het levend heimwee van de anglikanen naar een of andere vorm van kloosterleven, en dit van af het eerste begin. In 1540 was immers de laatste abdij verdwenen, en toch had reeds in 1536 de koning bij een wet het recht gekregen om nieuwe religieuze genootschappen te stichten. Zo ontstonden zevenenveertig huizen met koninklijke goedkeuring, die echter een kortstondig leven kenden. Gedurende twee eeuwen zou de liturgische hernieuwing, het voorbeeld van de R.K. communauteiten in het buitenland, en hun terugkomst in het moederland wegens de Franse Revolutie dit heimwee naar monastische stilte, studie en gebed wakker houden tot eindelijk met de ,,Oxford Beweging" de beweging definitief ingang vond in de Anglikaanse gemeenschap. Van nu af aan volgt S. elke kloosterstichting, eerst voor mannen, en in een volgend deel voor vrouwen naar de datum van hun stichting. Na een kort verhaal over de persoon van de stichter en zijn werk komt een uitgebreid en gedetailleerd overzicht over de eigen doelstellingen en geest, de vormen van activiteit, de huizen, en eventueel de missionaire expansie. S. heeft zich veel moeite gegeven om de nodige bibliografie op te maken, de plaatsen te bezoeken en zoveel mogelijk contact op te nemen met de religieuze oversten. Natuurlijk kan hij het euvel niet vermijden in een nogal droge nomenclatuur te vervallen, waarbij de behandeling van de Benediktijnen van Caldey Island een begrijpelijke uitzondering uitmaakt, daar S. zelf zeer persoonlijke betrekkingen had met deze stichting. Zeer uitgebreide indices maken dit encyclopedisch werk tot een zeer bruikbaar, en in zijn genre uniek naslagwerk. P. Fransen

George H. TAVARD, *The Catholic Approach to Protestantism*, Foreword by George N. SHUSTER, New York, Harper and Brothers, 1955, 15 x 21, 160 blz., geb. 2.50 Dollar.

Opgesteld op aanvraag van een Spaanse uitgever verscheen dit werk voor het eerst in het Frans te Parijs onder de titel : *A la rencontre du Protestantisme*, bij Le Centurion in Parijs, 1954. S. vertaalde zijn eigen werk voor zijn Amerikaans lezerspubliek dat hij goed kent. Hij was immers drie jaar professor in de theologie te Surrey in Engeland, en is nu

pastoor in New York. Dit werkje is meer dan een eenvoudige vertaling, zoals men het kan merken aan vele nuances in toon en beschrijving, die op het Angel-Saksische publiek zijn berekend. Het werk is verder niet meer dan een inleiding op het R.K. oecumenisme voor de gewone leek en priester, al wijzen talloze nuanceringen in het betoog op een ruime belezenheid en een goede kennis van het levend protestantisme. In een eerste deel hebben wij een korte geschiedenis van de Reformatie, en in het tweede een historische (wat al te simplistische) en kritische studie van de R.K. houding tegenover dit probleem. Wij hebben hier de Fransman op zijn best : boud en scherp in zijn kritiek, maar zonder bitterheid, open voor vernieuwing, maar in de geest van onwrikbare trouw aan de leer van de Kerk, Frans in zijn denken, maar internationaal in zijn aandacht, zijn religieuze bekommernis en studie.

P. Fransen

WIJSBEGEERTE

Max Scheler, *Gesammelte Werke*, 5. Band, *Vom Ewigen im Menschen*, 4. durchgesehene Ausg., herausg. von Maria Scheler, Bern, Francke-Verlag, 1954, 16.5 x 24.5, 488 blz., ing. 18.20 Zw.frs., geb. 22.90 Zw.frs.

Deze vijfde Band van S.'s volledige werken, uitgegeven door het Francke-Verlag — het geheel zal 13 delen beslaan — is de vierde uitgave van *Vom Ewigen im Menschen*. Zij bevat : *Reue und Wiedergeburt ; Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens ; Probleme der Religion ; Die christliche Liebesidee und die gegenwartige Welt ; Vom kulturellen Wiederaufbau Europas*. Pas in de vierde uitgave is het mogelijk geweest de tekst der eerste editie te corrigeren. Hierbij heeft men nochtans slechts voor een gedeelte gebruik kunnen maken van S.'s manuscript. Voor *Probleme der Religion* was deze correctie van belang, omdat in de vroegere edities een aantal storende fouten voorkwamen, die trouwens grotendeels te wijten waren aan de overijlde manier waarop S. zijn teksten en drukproeven nakeek, er meer aan veranderend dan verbeterend. Ook de slordigheden in de verwijzingen naar andere werken worden in deze laatste uitgave goedgemaakt. In een Nawoord verstrekt Maria Scheler verder nuttige biezonderheden omtrent het ontstaan der in deze band opgenomen werken en omtrent de toestand der manuscripten en hun eerste bestemming. Vooral over het ontstaan van *Probleme der Religion* en hun enigszins bewogen samenstelling worden belangrijke gegevens meegedeeld. Dit werk, zo wordt ons verder nog gezegd, zou het uitgangspunt geweest zijn van een kentering in S.'s levensopvatting, die zich vooral na 1922 versneld ontwikkeld en voltrokken heeft. Sedert die tijd heeft S.'s filosofie zich steeds meer van de katholieke gedachte verwijderd. De uitgeefster ziet in deze verwijdering een inwendige en normale ontwikkeling van S.'s denken, een stelling waarmee niet iedereen akkoord gaat. Anderzijds zou S., zo wordt beweerd, steeds vastgehouden hebben aan de geldigheid en de inwendige gedachtelijke konsekwentie van zijn personalistisch-spiritualistische opvattingen, zoals deze uiteengezet worden in zijn godsdienstfenomenologie der *Probleme der Religion*. — Wat hier ook van weze, *Vom Ewigen im Menschen* behoort tot het beste van S.'s oeuvre, niet het minst zijn godsdienstfenomenologie. Nog steeds blijft deze een gunstige sfeer, waarin de theodicee zich — in alle getrouwheid aan zichzelf — met vrucht herdenken kan. Zelfs op punten, waarop men het met S. niet eens kan zijn, kan men nog veel van hem leren. Te zijner tijd bracht dit werk een merkwaardige verdieping van Rudolf Otto's beschrijving van de religieuze beleving. Wel rijzen ook hier dezelfde bezwaren weer op, die men kan hebben tegen de waardeleer van S.'s ethiek : een te los geworden objectivisme, dat over zichzelf een weerschijn haalt van dreigend subjectivisme — in het onderhavig werk echter in een mindere proportie, dit dank zij het inleidend gedeelte over *Philosophie und Religion*, waardoor het probleem scherper gesteld wordt en de verbanden tussen waardebeleving en metafysisch inzicht nauwer gemaakt worden. — De tijd, die zich ook in het filosofisch denken gelden laat, mag in S.'s werk een en ander hebben laten verstuiven, het geheel van dit werk staat er nog steeds. Het loont overvloedig de moeite, dit werk, na alles wat er in de filosofie sedert zijn verschijnen gebeurd is, weer eens ter hand te nemen. Te meer daar de naoorlogse sfeer, waarin het geschreven werd, het nu weer een hernieuwde actualiteit verleent. Het existentieel denken moge S.'s filosofie in menig opzicht overtroffen hebben en bepaalde probleemstellingen verscherpt hebben, maar de *breedheid* van gedachte en interesse, waarmee S. zich over al de gebieden van het menselijke bestaan bewogen heeft, is nog niet zijn deel geworden. Een echte Scheler-renaissance moet men niet verwachten, daarvoor is zijn werk te onvast, meer rijk dan diep. Het zal nochtans blijven, omdat het zo schitterend is en zo menselijk.

L. Vander Kerken

Ludwig Schulte, *Die Schöpferische Freiheit, Versuch einer ontologischen Grundlegung*, (*Monographien zur philosophischen Forschung*, Bd XII), Meisenheim a/Glan, Westkulturverlag Anton Hain, 1954, 15.5 x 23, 124 blz., ing. DM 8.—, geb. DM 10.—.

Waardefilosofie en existentiefilosofie mogen al veel bijgedragen hebben tot een verklaring der menselijke vrijheid, tot een bevredigend positief inzicht in de *scheppende* functie der vrijheid zijn ze, naar de mening van L.S. niet gekomen. Deze functie ziet de auteur hierin, dat door de vrije act niet enkel tussen geschouwde waarden gekozen wordt of aan een of andere van hen een laatste voorkeur wordt toegekend, maar dat door de uitoefening der vrijheid nog on-geschouwde waarden uit hun verborgen zijnsmogelijkheden worden opgeroepen. Aan deze schepping heeft ook de *Werterkenntnis* deel, omdat zij een „Anerkennen" is, waardoor de waarde pas tot een concreet bestaan komt. In deze zin heeft de vrijheid een constitutieve invloed, omdat het van haar afhangt, al is het binnen zekere grenzen, „welche Werte sich in der Fülle des Seins ihr darbieten, sich ihr enthüllen" (14). Meer biezonder wordt de vrijheid gesteld als het fundamenteel principe, dat de *waardegerichtheid* van het *waardegevoel* mogelijk maakt ; terwijl onder waarde verstaan wordt „das Sein in seiner Bezogenheit auf die Seinsmöglichkeiten des Menschen, in denen sich sein Sein erfüllt" (24). — Wanneer echter (44 e.v.) L.S. het waardegevoel als „ein geistiges Vermögen" probeert te bepalen, kan men wel enig bezwaar hebben tegen de wijze waarop dit waardegevoel buiten de sfeer van intellect en wil gehouden wordt, omdat zogezegd deze beide functies niet voor een directe ervaring der met het begrip der waarde onmiddellijk verbonden „Bedeutsamkeit" toegankelijk zijn ; want „die Bedeutsamkeiten erschliessen sich dem Persongefühl — wat practisch voor de auteur hetzelfde is als het waardegevoel — ohne Dazwischentreten irgendeiner logischen Funktion" (48). Ongetwijfeld wijst L.S. de extreme stelling der Wertfilosofen van de hand, als zou het „Wertfühlen" een geïsoleerde activiteit zijn zonder zichtbaar verband met de andere geestelijke functies en zonder ontologisch in de geest zelf en zijn principes te wortelen. Maar wordt hier toch niet te zeer in eenzelfde richting overdreven ? Ook voor L.S. lijkt het waardegevoel veel weg te hebben van een *derde* vermogen, dat te zeer als *naast* intellect en wil staande faculteit wordt opgevat — en niet, zoals ontologisch heel wat aannemelijker is, als een gedeeltelijk potentiële, gedeeltelijk volmakende eenheidsverhouding van beide. Dat de aangevoelde waarde nog moet verwezenlijkt worden, maakt hier geen moeilijkheid, daar toch waardegevoel en -besef ook maar in de verwerkelijking der waarde hun eigen hoogtepunt zullen bereiken. — Deze bemerking neemt niet weg, dat de studie van L.S. zeer belangrijke en fundamentele aspecten van de ethische act in het licht stelt en mede het ethisch probleem in de sfeer van het moderne denken binnenbrengt. In een tweede kritisch deel van het boek treedt de auteur in vruchtbare discussie enerzijds met Max Scheler en Nicolai Hartmann, die de fout hebben begaan, de ethische waarden — op trouwens onderling nog zeer afwijkende wijze — al te zeer tot zwevende en algemene wezenheden te hebben geobjectiveerd ; en anderzijds met M. Heidegger, K. Jaspers en J. P. Sartre, welke laatste wel de meest extreme stelling inneemt tegen het Hartmanniaanse waarde-objectivisme en aan de vrijheid zo'n absolute scheppingskracht toekent dat hier elke gebondenheid aan enige waarde in het niet verdwijnt.

L. Vander Kerken

Hans von Hentig, *Die Strafe*, II, *Die modernen Erscheinungsformen*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, Springer-Verlag, 1955, 16 x 24, VII + 415 blz., geb. DM 36.60.

Bij de bespreking van het eerste Deel van dit werk (*Bijdragen*, 16, 1955, 228) werd reeds voldoende gewezen op de speciale aard van de studie die het bevat. Het gaat hier om een hoofdzakelijk historisch, sociologisch, psychologisch en statistisch onderzoek omtrent de verschijningsvormen van juridische straffen en strafmethoden. Het eerste deel handelde vooral over de oude en middeleeuwse strafvormen, terwijl het tweede deel de moderne strafvormen onder ogen neemt, d.i. vanaf de latere middeleeuwen tot op onze dagen. Afgezien van een korter laatste hoofdstuk over kastijding, deportatie en geldboete, gaat heel het boek over de doodstraf en de hechtenis.

Wat de doodstraf betreft worden o.m. uitvoerig de varianten der procedure beschreven. Aangetoond wordt hoe een aantal bijzonderheden dezer procedure, die ons nu van zeer bijkomstig belang toeschijnen, als b.v. het bad en de verwisseling van kleren vóór de terechtstelling, overblijfselen blijken te zijn van oude riten, die eenmaal zeer betekenisvol waren. Ook het enigszins eigenaardige feit, dat de staat zich doorgaans uiterst bezorgd toont om de veroordeelde in goede gezondheid te herstellen alvorens hem het leven te benemen, wordt door de auteur op dezelfde wijze verklaard. Deze bezorgdheid kan zelfs de ogenschijnlijk meest ongerijmde vormen aannemen : „In Sing Sing sorgt ein Zahnarzt für das gesunde Gebiss der Leute, die dem Tode entgegengehen". Tenslotte worden in den brede de argu-

menten voor en tegen de doodstraf uiteengezet. Dit in de eerste plaats van uit het standpunt van haar efficiëntie. Het onderzoek van de auteur wijst uit, dat de afschrikkingswaarde van de doodstraf voor de misdadigers zelf op zijn minst als zeer problematisch moet worden beschouwd. Tot nog toe hebben de statistieken hieromtrent niets dan onzekere resultaten opgeleverd. Merkwaardig is nog het fenomeen, dat in de loop der tijden de meningen omtrent de wenselijkheid der doodstraf vaak op heel korte termijn omslaan, zowel in positieve als in negatieve richting.

Kan aan de sociale efficiëntie der doodstraf getwijfeld worden, de resultaten, die door de hechtenisstraf bereikt werden, blijken al even onbevredigend te zijn. Natuurlijk worden door de hechtenis ongewenste individuen voor een bepaalde tijd uit de gemeenschap verwijderd, maar van een verandering der morele gezindheid door de hechtenis komt meestal niet veel terecht. Als men hierbij het enorme aantal vrijlatingen per jaar bedenkt — naar voorzichtige schatting zouden er onder een bevolking van 150 milioen een 300 à 400.000 vrijgelatenen leven — dan kan men zich over het resultaat van het moderne hechtenis-systeem maar matig verheugen. De auteur meent, dat, niettegenstaande alle hygiënische en sociale zorgen, nog steeds veel te weinig „menschliche Bemühung" aan de gevangenen werd besteed. Lange gevangenisschap blijft nog steeds de mensen ongeschikt maken voor het normale maatschappelijk leven. Uiterst wenselijk zou het zijn, efficiënte overgangsvormen tussen hechtenis en terugkeer in het normale leven te vinden. Nog heel weinig werd in deze richting gezocht. — In overvloedig gedocumenteerde hoofdstukken over de psychologie en de „sociale dynamiek" der hechtenis vernemen we zeer belangrijke gegevens over de religiositeit der gevangenen en haar vaak ziekelijke vormen, over de zeer eigen sociale structuur der gevangenis-gemeenschap, de sexuele perversies die er heersen, over de criminaliteit binnen de gevangenis zelf, over de psychologie van directeurs en bewakers en de psychische motieven van hun beroepskeuze en verder over de velerlei crisissen en conflicten die zich in het gevangenisleven voordoen. — Uit deze korte inhoudsweergave mag wel blijken, dat het boek van Prof. von Hentig niet enkel de juristen, maar ook de sociologen ten zeerste interesseren zal.

L. Vander Kerken

Fernand BRUNNER, *Science et réalité,* (*Philosophie de l'esprit*) Paris, Aubier, 1954, 12 x 19, 230 blz., ing. 495 Fr.frs.

Een paradoxaal boek ! De weerwraak van een metafysicus op de voorbije triomf van het sciëntisme. We zijn er nu aan gewoon, te horen, dat er naast de positieve wetenschappen ook nog plaats is voor een metafysica, die zich echter met de fysische natuur niet meer hoeft te bemoeien, daar de „wetenschap", sedert ze zich van de filosofie heeft „afgetakt", deze voor haar rekening heeft genomen. De metafysica wordt dan door velen aangezien als een reflexie op het subjekt, op de mens, terwijl de wetenschap streeft naar een „objektieve", algemeen mededeelbare kennis, waaruit het menselijk subjekt zoveel mogelijk wordt gebannen. De vroegere kennis over de natuur, b.v. die van Aristoteles en van de Middeleeuwen wordt dan graag als „subjektief", als anthropomorfisch gestempeld, omdat zij alles beschouwt vanuit een menselijk standpunt en gebouwd is op de objektiviteit van de „sekundaire kwaliteiten".

De schrijver van dit boek wil daarentegen bewijzen, dat die oudere wetenschap de echt objektieve was, daar zij steeds in kontakt stond met het absolute Zijnde, met God, en de dingen niet beschouwde in hun betrekking tot de mens en zijn konkrete, onmiddellijke doeleinden, maar met de eerste bron van elke intelligibiliteit en objektiviteit. „L'Homme était autrefois le centre de l'univers en vertu de la présence de Dieu en lui" (29). De hedendaagse wetenschap daarentegen is in de hoogste mate subjektief en anthropomorf, oppervlakkig, wisselvallig, onzeker, uitermate kontingent. Zij is niet alleen ongeschikt, om door haar methode van meten en berekening enig inzicht te verschaffen, in hetgeen de dingen *zijn,* maar het is ook een illusie te menen, dat zij ons in staat stelt, de natuur werkelijk te onderwerpen. Het tegenovergestelde is het geval. De moderne wetenschap en de techniek laten ons onwetend over de ware aard der dingen en maken de mens tot slaaf van de instrumenten, die hij fabriceert. De diepere oorzaak hiervan is, zoals gezegd, dat de natuur niet wordt gezien van uit het goddelijk licht, dat haar diepste wezen, haar wezenvorm is, licht, dat we maar kunnen zien, wanneer wij zelf bewust worden van de transcendente en absoluut universele realiteit van God in ons. Ook de fenomenologie en het existentialisme, die de natuur schijnen te overstijgen, door hun aandacht te concentreren op de intentionaliteit en op de mens, missen de metafysische blik en het kontakt met het Absolute. Terwijl de moderne wetenschap de dingen utilitaristisch meet en berekent, ziet de ware wetenschap (la science véritable) in elk ding een *teken* van het Absolute. Om een voorbeeld te geven : de plant is een partikulier ding, maar, voort-

gekomen uit het goddelijk intellekt, heeft zij een universeel uitdrukkingsvermogen. „Les racines par exemple, sont le symbole de l'origine spirituelle cachée des êtres" (213). De moderne wetenschap echter is principieel onbekwaam, om naar God te verwijzen, zij is essentieel relativistisch en subjektief.

In de laatste drie hoofdstukken wordt dan beschreven, hoe wij God kennen als de transcendente Realiteit, die aan elk wezen zijn eigen definieerbare essentie geeft, maar die zelf elke begrijpelijkheid overstijgt. Deze hoofdstukken vertonen een nauwe verwantschap met de analogische Godskennis in haar driedubbel moment van toekenning, ontkenning en overstijging.

Moeten dan de verworvenheden van de moderne wetenschap en van de techniek en van de daarmee samenhangende filosofieën — van af Galilei en Descartes — zuiver negatief worden gewaardeerd? De schrijver schijnt deze konklusie van zijn premissen te aanvaarden. De wetenschap is immers intrinsiek bedorven door haar principiële relativiteit. We moeten terug naar de wetenschap van Platoon, van Aristoteles en van de Middeleeuwen, naar een *kosmologie* (het woord wordt echter door de schrijver niet gebruikt). Maar hoe zal die nieuwe kosmologie, die „science véritable" er uit zien? Zij zal natuurlijk alles opnieuw beschouwen in het licht van de absolute Waarheid. Maar over de verdere inhoud van die wetenschap is de schrijver uiterst gereserveerd. Hij schijnt de richting aan te wijzen van een symbolische kosmologie (b.v. de meetkundige beginselen als symbolen van de verhouding tussen Schepper en schepselen, blz. 52 en vlg.), maar dit aspekt van zijn betoog is wel zeer weinig overtuigend. Er moet een middel zijn, om, filosofisch, in het geheel van de menselijke aktiviteit een positieve zin te geven ook aan de moderne wetenschap, alhoewel deze — en in zover treden wij de schrijver bij — steeds onderscheiden zal blijven van een ware kosmologie, welke echter niet zuiver symbolisch kan blijven, zoals de schrijver schijnt te denken. Door dit boek worden we tenslotte op vrij abrupte wijze gekonfronteerd met het eeuwig probleem van de „graden van abstraktie".

F. De Raedemaeker

Prof. Dr. A. G. M. van Melsen, *Natuurfilosofie*, (*Philosophische Bibliotheek*), Antwerpen-Amsterdam, Standaard-Boekhandel, 1955, 17 x 23.5, 360 blz., ing. 180 B.frs, geb. 220 B.frs.

In 1953 verscheen bij de Duquesne University Press *The Philosophy of Nature*, waar Prof. van Melsen op een merkwaardige vernieuwende wijze het standpunt uiteenzet van de scholastiek tegenover de natuurfilosofie. We hebben aan dit werk een uitvoerige bespreking gewijd in dit tijdschrift, 15, 1954, blz. 404-416. *Natuurfilosofie* is meer dan een vertaling van zijn engelse naamgenoot. De grondgedachte van het boek is niet veranderd, maar ze is scherper uitgedrukt en precieser genuanceerd. Onder meer zijn de beschouwingen over het samenspel en de respectievelijke onafhankelijkheid van natuurwetenschap en natuurfilosofie beter op hun plaats als besluit van het hele boek. — We kunnen niet nalaten nog enkele thesissen aan te halen waarmee we zeer graag instemmen. Dat de ontwikkeling van de wetenschap in strijd kwam met de metafysica was hieraan te wijten dat men de respectievelijke werkmethoden te weinig uit elkaar hield. — De substantiële verandering is niet een geschikt uitgangspunt voor de natuurfilosofie. — De substantie is niet identiek met datgene wat permanent is. — De grens tussen aggregaat en materiële substantie is niet scherp aan te geven. — De fysische hypothesen hebben nooit absolute waarde. — Causaliteit en finaliteit zijn correlate beginselen: waar causaliteit is, is ook finaliteit en omgekeerd. — De relativiteitstheorie is geen wijsgerige theorie, maar een hypothese van de fysica. — De reductie van kwaliteit tot kwantiteit (b.v. van een kleur tot een golflengte) nodig voor de berekeningen van de fysica is nooit volledig. Enz.

M. De Tollenaere

PSYCHOLOGIE EN PSYCHIATRIE

Wilhelm Keller, *Psychologie und Philosophie des Wollens*, München-Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1954, 16 x 23.5, 348 blz., ing. 16 Zw.frs., geb. 18.50 Zw.frs.

Dit werk van de Zwitserse philosooph W. Keller (hoogleraar te Zürich) vormt een waardevol document voor de studie van de wilsproblematiek. In de inleiding vindt men de grondgedachten en het programma van het boek uiteengezet. Voor de menselijke zijnswijze, het Dasein, is de beleving constitutief. Het beleven heeft het karakter van een act. Als het moment van zelfvoltrekking in een act domineert, kan men spreken van een wilsact. Het onderzoek naar het willen begint met een phaenomenologische wezensbepaling uit het oog-

punt van de innerlijke mogelijkheid. Daarna wordt het resulterende structuurbegrip aan de empirie getoetst. Tenslotte moet het willen philosophisch worden gefundeerd in het Dasein, en met dit laatste in het zijn. Hieruit volgt de indeling van het werk.

De stuctuuranalyse van het eerste deel (*Der Vorbegriff des Wollens und seine Klärung*) brengt aanstonds aan het licht: waar wij van ,willen' spreken, bedoelen wij vrijheid. Uitgaande van voorlopige omgrenzingen van willen en van vrijheid, voert de dialectiek naar de plaats binnen het willen waar vrijheid mogelijk is. De weg leidt van de peripherie, de uitvoering, steeds meer naar de eigenlijke kern van de wilsact. Muren van determinatie schijnen de onderzoeker telkens in een aporie te brengen, maar er blijkt toch altijd een opening om de tocht voort te zetten. Noch de inwendige voorwaarden, doel en aandriften, noch de uitwendige omstandigheden heffen de vrijheid op. Het willen is geen gedetermineerd resultaat van motieven, maar in zijn beslissing constitueert de willende mens tevens zijn motief. — De methode van het meer empirisch-psychologische tweede deel (*Die Analytik der Tatsachen*) verschilt van het voorgaande eigenlijk slechts gradueel. Vandaar dat K. zich hier nogal eens herhaalt. Toch komen nieuwe en belangwekkende gezichtspunten naar voren: de oorzakelijke functie en het eigen karakter van de menselijke Antriebe; de plaats van de drang tot Daseinserfüllung daaronder; de wijze waarop de wilsact in de uitvoering resulteert. Een appendix over de defecten en de scholing van het willen sluit dit deel af. — Het laatste deel (*Ontologie des Wollens*) fundeert het willen positief als functie van het Dasein. De typische trekken van de menselijke zijnswijze berusten uiteindelijk op het niet-vastgelegd-zijn van de mens, waardoor hij meer is dan loutere Vorhandenheit, nl. zelf-zijn, wat een verhouding tot het zijn insluit. Hij heeft een wereld die hij voltrekt, daarmee tevens zichzelf voltrekkend. Dit geschiedt in alle acten, maar bovenal in het veranderende en beschikkende doen van het willen. Aan de onvolledige bepaaldheid van de mens beantwoordt zijn zelfbepaling. Volledige bepaaldheid geldt het zijn als object en niet het zijn als subject. De mens is beide, dus gedetermineerd en vrij tegelijk. Om de menselijke zijnswijze te plaatsen moet de ontologie werken met een zijnsbegrip dat het zijn als object èn het bewust-zijn van zijn omvat. De moderne wetenschap bevestigt de biologische deficientie van de mens, waardoor zelfbepaling mogelijk, nodig en werkelijk wordt. Misschien ziet K. de menselijke zijnswijze te veel als gevolg van deze deficientie.

K. occupeert zich vooral met de formele structuur van het willen en van het Dasein. Door deze beperking komt het wezen van de mens en van zijn willen niet geheel tot zijn recht. Over de existentiële betekenis van het willen als verwerkelijking van het goede, uiteindelijk van een transcendente bestemming, wordt niet gesproken. Overigens munt dit systematisch en helder, soms wat breedvoerig, geschreven boek uit door zuivere probleemstellingen, scherpzinnige analyses en rake kritiek. Maar bovenal is het zeer geslaagd in de behandeling van zijn hoofdthema: verantwoording van de vrijheid van het willen.

H. Verbeek

E. Cunningham Dax, *Experimental Studies in Psychiatric Art,* with a Foreword by Sir Steuart Wilson, London, Faber & Faber, 1955, 14.5 x 23, 100 blz., 52 platen, geb. 18/.

Het korte boek van E. C. Dax brengt meer dan men zou verwachten op het eerste gezicht. Naast een inleiding in de techniek van het tekenen door geesteszieken en neurotici, geeft het aan hoe een objectieve norm moet gezocht worden om tot een juist oordeel te komen aan de hand van dergelijke tekeningen. Daarenboven wordt na de bespreking van verschillende tekeningen, een heel hoofdstukje gewijd aan de muziek als hulpmiddel bij de therapie. Toch blijft het werk op slot van rekening niet geheel voldoeninggevend. Nadat de auteur heeft gewezen op de noodzaak van een objectieve norm bij de interpretatie, gaat hij nogal subjectief te werk bij het beoordelen zelf der tekeningen. Het feit ook dat het meestal losse tekeningen zijn en nooit series die ter sprake komen, verzwakt de waarde van hun interpretatie. Tenslotte is er in feite slechts één enkel thema dat diepgaand wordt besproken, nl. het oog. — Dit werkje is als kennismaking met de mogelijkheden van het tekenen als therapeutisch hulpmiddel ongetwijfeld interessant. Doch vele uitspraken zou men moeten nuanceren aan de hand van een ruimer materiaal en een diepgaander studie dan wat ons hier wordt geboden.

R. Hostie

Vergilius Ferm and others, *Dictionnary of Pastoral Psychology,* New York, Philosophical Library, 1955, 14.5 x 21.5, 336 blz., geb. 6.00 Dollar.

Het is een zeer lastige doch uiterst noodzakelijke taak voor de huidige zieleleider dat hij zich de verworvenheden van de psychologie ten nutte maakt. Daarom grijpt men met grote verwachting naar een werk als dit over pastoraal-psychologie. Toch moeten we bekennen dat het ons niet ten volle heeft bevredigd. Niet zozeer omdat de auteur, zelf Lutheraans minister, een aantal stellingen en ritussen voorstaat — cfr. *original sin* en

funerals —, die wij niet kunnen aanvaarden als wel omdat dit werk geen echte synthese tot stand brengt tussen psychologie en pastoraal. Een uiterlijke aanduiding van dit tweespalt vinden we in de tegenstelling tussen de zeer beknopte bepalingen van de psychologische steekwoorden en de lange uitweidingen over pastorale aangelegenheden. Zo krijgen we, om slechts enkele voorbeelden aan te halen, vele bladzijden over *funerals, protestant hospital chaplain, the minister and money, sermons, visiting the sick,* doch slechts enkele regels over *neurosis* en *psychosis* en zelfs helemaal niets over scrupulositeit! Schrijver geeft zelf deze tegenstelling aan in zijn voorwoord, doch wij zien niet hoe hij haar rechtvaardigt. — Het is begrijpelijk dat dit beknopte woordenboek, als één der eerste in zijn genre, geen volledige voldoening schenkt. Doch ook in zijn huidige vorm zal het vele diensten bewijzen. We hopen dat een groter en diepgaander werk zich zal inspireren aan deze opzet en, waar mogelijk, de tekorten zal aanvullen.

R. Hostie

R. G. E. M. Hostie S.J., *Analytische psychologie en godsdienst,* Utrecht-Antwerpen, Het Spectrum — Standaard-Boekhandel, 1954, 16 x 23, 260 blz.

Deze Nijmeegse dissertatie, die ook reeds in Franse vertaling verscheen, geeft een overzicht van de opvattingen neergelegd in het uitgebreide oeuvre van C. G. Jung, vooral voor zover deze betrekking hebben op de godsdienst. Zorgvuldig worden de fundamentele inzichten en de karakteristieke trekken van de analytische psychologie bepaald. In het tweede gedeelte komen religieuze kwesties ter sprake, waaraan Jung zo grote aandacht heeft geschonken. Een gedetailleerd overzicht van de publicaties van deze psycholoog sluit het werk af. De grote toeleg om de eigenlijke opvatting en de ware bedoelingen van Jung te ontdekken is wel de meest opvallende trek van dit boek. De auteur bepaalt zijn critische houding vanuit wijsgerige en theologische opvattingen, die weinig geëxpliciteerd worden. De behandeling is in hoofdzaak formeel. De inhoud van hetgeen Jung ons te bieden heeft, vindt men in deze studie nauwelijks. Het werk geeft een hulp voor critische lezing van de zo vaak al te vage teksten, welke men bij Jung aantreft. Ondanks de onmiskenbare verdiensten van deze studie mist men een enigszins uitgewerkte beschouwing der analytische psychologie vanuit psychologisch standpunt. Hierdoor blijft de auteur te zeer in de wijze van spreken van Jung, waarbij de psyche wordt voorgesteld als een soort ruimte binnen welke zich gecompliceerde energetische processen afspelen, zonder dat uitkomt hoe de mens zich hierin verwerkelijkt.

J. Kijm

They Stand Apart, A Critical Survey of The Problem of Homosexuality, Edited by His Honour Judge Tudor Rees & Harley V. Usill, London, William Heinemann, 1955, 14 x 22, XII + 220 blz., geb. 21/.

De verbreiding van de homosexualiteit in de laatste jaren heeft in Engeland heel wat mensen bezorgd gemaakt. In 1954 kwam het akelig probleem zelfs voor het Parlement. Het doel van de uitgevers van dit boek is enkele vooraanstaande en gezaghebbende specialisten aan het woord te laten, om een objektief overzicht te geven van de relevante faktoren van het probleem.

Het eerste deel van het boek ziet de zaken vanuit het juridisch, sociaal en zedelijk standpunt. De engelse wet waardoor de homosexualiteit als misdrijf wordt gebrandmerkt, is misschien mede verantwoordelijk voor de hoge frequentie van de gevallen. Doch een verandering in de wetgeving dient met uiterste voorzichtigheid voorgesteld te worden. Na de jurist komt de politicus aan het woord, en na hem de anglikaanse moralist. De allusies op Sodoma in verband met homosexualiteit zouden ontstaan zijn in de palestijnse kringen van de farizeeërs, als uitingsvorm van anti-hellenisme. Maar er is wel geen twijfel aan, dat reeds het O.T. de praktijk als zwaar zondig beschouwt. Het N.T. is al even uitgesproken. Justinianus (77ste en 141ste novellae) maakt een onderscheid tussen de zondaar en de misdadiger. Hij riep de sodomist tot inkeer en reserveerde de straffen van de wet voor de verstokte zondaar die zich niet door de Kerk liet helpen. Het is pas toen de macht van de geestelijke tribunalen werd overgenomen door de burgerlijke, dat men tot gestrengheid is gekomen. De voornaamste thesissen van Rev. D. S. Bailey zijn de volgende: a. iedere homosexuele daad is intrinsiek zondig; b. bijna al de homosexuele daden zijn vrij, en daarom ook in verantwoordelijkheid gesteld, d.w.z. dat zij als laakbaar kunnen beschouwd worden; c. of zij nu laakbaar zijn, zal wel voornamelijk afhangen van de kennis of onwetendheid van de dader, en ieder geval zal op zich zelf moeten bepaald worden: 1. voor daden die met een ignorantia vincibilis werden gesteld is de dader zonder twijfel schuldig; 2. in bepaalde gevallen, die gewoonlijk de echte geïnverteerde betreffen, moet men in beschouwing nemen, dat de daden gesteld zijn in een staat van ignorantia invincibilis, en daarvoor kan de dader

ook niet gelaakt worden, al blijven deze daden, op zich zelf en materieel, verkeerd.

Het tweede deel geeft het standpunt weer van de medicus. Na een kort overzicht van wat men over de feiten en de oorzaken weet, of liever niet weet, komt er een hoofdstuk over de homosexualiteit bij mannen, daarna bij vrouwen en eindelijk over de behandeling. De mening van Dr. Lindesay NEUSTATTER is dat sexuele delinquenten over het algemeen wel meestal niet onder onweerstaanbare impulsen handelen, maar dat zij niet in staat zijn om voor lange tijd hun krachtige verlangens te weerstaan. Men moet hen niet straffen, maar ze onder medische controle houden in een soort „Prison-hospital". De uiteenzetting van de auteur heeft niets van een grondige studie. Zij deelt enkele noties en begrippen mee te samen met een bondige casuïstiek. De behandeling van de homosexueel is zeer ondankbaar werk. Voorkoming door correkte sexuele opvoeding ware hoogstwenselijk.

Het derde deel behelst een vergelijkende studie van de wetgeving in verschillende West-europese landen. Het vierde deel tracht enkele gebrekkige statistische gegevens te verstrekken over Engeland. Als aanhangsel vindt men teksten uit het debat voor de kamers en een zeer summiere bibliographie. — Het geheel vormt een interessante kennismaking met het probleem in Engeland, maar is bijlange geen wetenschappelijk of exhaustief onderzoek van het probleem.

A. Snoeck

Dr. med. E. RINGEL en Dr. theol. W. VAN LUN, met woord vooraf van Prof. Dr. A. NIEDERMEYER, *De dieptepsychologie helpt de zielzorger,* vertaald door Gr. W. VAN HEES, Brugge, Desclée de Brouwer, 1955, 12 x 19, 159 blz., ing. 66 B.frs., geb. 80 B.frs.

Wij begroeten met genoegen de vertaling van een boekje waarvan wij reeds de duitse uitgave hebben gerecenseerd. Wij hebben het toen geloofd omdat het op zulk een voortreffelijke wijze aan de zielzorger de inzichten meedeelt van de dieptepsychologie en een zeer evenwichtig toonbeeld geeft van de samenwerking die wenselijk is tussen de arts en de zielzorger. Het zal ongetwijfeld zijn weg vinden bij onze nederlandse priesters.

A. S.

Mgr Dr A. BRENNINKMEYER, *Pastorale benadering van zenuw- en geesteszieken,* met een inleiding van Dr René BIOT, Bussum, Uitgeverij Paul Brand, 1954, 14 x 20, 127 blz., geb. f 4.90.

De titel van dit werkje beantwoordt volkomen aan de inhoud die geboden wordt. Het is geen vol uitgewerkte pastorale psychiatrie maar de schrijver heeft uit de vele vraagstukken die zich hier voordoen die gekozen welke tegemoet komen aan de leemten die de handboeken over moraal en zielzorg op dit punt zo vaak vertonen. Daarom komen vooral de vraagstukken over vrijheid-verantwoordelijkheid en over de houding van de priester tegenover de geestes- en zenuwzieken ter sprake. Het boekje richt zich tot de priesters die in het algemeen niet op de hoogte zijn van de trouwens bij vele auteurs nog al sterk wisselende psychiatrische terminologie. Na een hoofdstuk over Psychosen en neurosen, waarin de indeling van De Sinéty werd aangehouden behandelt het tweede hoofdstuk enige vraagstukken met betrekking tot de pastorale behandeling van psychotici en neurotici. Het derde hoofdstuk biedt een diagnose van de psychische dwang. De vier volgende hoofdstukken gaan achtereenvolgens over theologische psychotherapie, krankzinnigheid en heiligheid, hyperemotionaliteit en de invloed hiervan op het psychische en godsdienstige leven en de theologische critiek op het religieus wonderbaarlijke.

Steeds wordt ons een degelijke en gezonde leer geboden en een vaste leidraad voor de praktijk. Het is tegelijk de vrucht van de wetenschap van de moralist en de bekwaamheid van de clinicus. Mgr Brenninkmeyer was lange tijd aalmoezenier van de Association de Saint-Luc in Oostenrijk en heeft 25 jaar lang patiënten onder behandeling gehad. Het werkje is reeds in 1947 in het frans verschenen onder de titel *Traitement pastoral des névrosés* en werd vertaald door M. C. J. ANDÈREGG. Wij kunnen dit heldere, eenvoudige maar degelijke werkje aan alle priesters aanbevelen.

H. G.

Dr. H. DOBBELSTEIN, *Psychiatry for Priests,* Translated from the German by Meyrick BOOTH, Cork (Ierland), The Mercier Press, 1953, 12 x 18.5, 118 blz., ing. 6/.

Het moge volstaan de vertaling in het engels te signaleren van een klein werkje dat aan de zielzorgers heldere diagnostische gegevens verstrekt omtrent de voornaamste psychosen.

A. S.

VARIA

Mircea ELIADE, *Die Religionen und das Heilige, Elemente der Religionsgeschichte,* Übertragung ins Deutsche: M. RASSEM und I. KÖCK, Salzburg, Otto Müller Verlag, (1954), 11 x 17.5, 578 blz., DM 15.70.

Ziehier, nu in een schoon Duits kleed gestoken, het bekende werk van Eliade: *Traité d'Histoire des Religions,* welks voortreffelijke eigenschappen wij reeds aangaven in *Bijdragen* 13 (1952) 191v.

Paul RABBOW, *Seelenführung, Methodik der Exerzitien in der Antike,* München, Kösel-Verlag, 1954, 12 x 19, 354 blz., DM 24.—.

Hetgeen de S. in dit belangrijk werk uit de schijnbaar zo bekende geesteswereld van de Oudheid naar voren brengt, is werkelijk verbazingwekkend. Het probleem, dat hij zich gesteld heeft, is dan ook buitengewoon interessant, nl. dat van de systematische methodische zielenleiding en zielenvorming in de Griekse en Romeinse Oudheid. Vooreerst blijkt, dat deze mensen streng-methodisch geleide vormen van overweging hadden. Verder beoefende men de ingekeerdheid des harten om daar de goede gedachte te vormen. Deze werd aan bepaalde belevenissen aangeknoopt om zo alles in dienst te stellen van het zedelijk leven. Bij Epicurus vindt men de methodisch beoefende act van het steeds voor ogen hebben van zedelijk-nuttige gedachten met het bewuste doel van een onmiddellijk zekere werking van deze act. Men kende ook vrijere vormen van meditatie: het methodisch afwenden van gedachten aan het boze door goede gedachten op te roepen aan voorbije en toekomstige vreugden. Als andere hulpmiddelen beschouwde men de praemeditatie: het zich voorstellen van rampen, b.v. de dood, om als deze de mens zouden overkomen, er rustig tegenover te kunnen staan; het onderzoek van zichzelf, door dagelijks rekenschap van zichzelf te vragen in het algemeen en in het bijzonder van bepaalde punten, zelfs gepaard met schriftelijke notities. Dikwijls ontwikkelt dit onderzoek zich in een monoloog, waarbij men zichzelf afkeuring of lof geeft. De techniek van dit zelfgesprek is, dat men het veelal verbaal moet doen. Het woord en het geschrift werden als grote psychagogische hulpmiddelen beschouwd. Ook de mediterende lezing en het overdenken van de spreuken van dichters en denkers wordt aanbevolen. De drang naar methodische zielenvorming betreft ook het uitwendige leven in de wereld en de invloeden die men ondergaat en uitoefent. Goede gelegenheden om zedelijk te handelen, moeten gezocht of geschapen worden. Ook wordt de voortdurende waakzaamheid van de zedelijk handelende mens vereist. Deze leerde men vooral in de geestelijke zielenleiding bij een leermeester, waarbij de belangrijkheid van het tweegesprek wordt benadrukt. S. trekt voortdurend parallellen met de christelijke vroomheid. Daar laat hij zien, hoe de ascese der oudheid louter intellectueel: een denkoperatie, was. Doel van de christelijke overweging is God en het leven in God. Bij de antieken staat boven alles de zedelijke gedachte. Een rijk boek!

P. Grootens

Dagobert D. RUNES, *Of God, the Devil and the Jews,* New York, Philosophical Library, 1955, 14 x 22, 186 blz., geb. 3.00 Dollar.

S. schijnt een liberaal georiënteerde Jood te zijn, wiens dieper religieus inzicht op Spinoza's visie is gebouwd, maar die daarom niet „Het Boek" versmaadt, en zelfs een plaats schijnt te gunnen aan Jesus, „de zoon van God", eerder nog, de trouwe discipel van Mozes. Vanuit deze meer philosophische dan dogmatische visie schrijft S. een hevige, soms gepassioneerde kritiek op de „godsdiensten" in het algemeen, maar vooral op de van leugen en onoprechtheid verzadigde religie van de Christen mens uit het Westen: die een boodschap van liefde voorhoudt, en intussen, van af het ogenblik waarop hij handelend in de geschiedenis is opgetreden de wereld vervuld heeft met zijn gruweldaden: tyrannie, oorlog, zowel sociale, als koloniale en rassistische verdrukking. Sommige problemen, als die van het lijden, worden erg sentimenteel behandeld en vanuit ongefundeerde simplificaties. Ook feiten uit de geschiedenis worden nogal gemakkelijk tot een bepaald type herleid. Zoals van zelf spreekt met sentimentele mensen, blijven zijn beschouwingen niet vrij van contradicties. Hevig uitvallend tegen oorlog voor geloofsvrijheid, veroordeelt hij enkele bladzijden verder, diegenen, die om gewetensredenen weigeren te strijden voor de democratische vrijheden. S. heeft klaarblijkelijk zwaar geleden van de Nazi-wreedheden, zodat wij zijn taal begrijpen. Wij denken zelfs, dat de lezing van een dergelijk werk voor ontwikkelde leken en priesters zijn nut kan hebben om ons te zuiveren van elke vorm van farizeeïsme, want, jammer genoeg, is alles wat S. aanvoert, niet louter de vrucht van zijn gewonde menselijkheid.

P. Fransen

DE OEFENING VAN GELIJKVORMIGHEID MET GODS H. WIL IN DE GESCHRIFTEN VAN DE H. IGNATIUS VAN LOYOLA[1])

Inleiding

De meeste schrijvers, die in de laatste decennia over de spiritualiteit van St. Ignatius gehandeld hebben, zijn het er over eens, dat de oefening van gelijkvormigheid met Gods wil, een centrale plaats inneemt in zijn geestelijke leer.

Zo roept — om slechts enkele voorbeelden te noemen — Ernst BÖMINGHAUS S. J. geestdriftig uit, na te hebben aangetoond, dat de gelijkvormigheid met Gods wil algemeen christelijk gedachtegoed en christelijke werkelijkheid is:

> Aber wie stark hat Ignatius diese Wirklichkeit ergriffen und in den Mittelpunkt des geistlichen Lebens gestellt! [2])

Wanneer Paul DUDON S.J., in zijn bekend boek *Saint Ignace de Loyola* [3]), de leer der *Geestelijke Oefeningen* analyseert, komt hij tot de conclusie, dat de oefening van gelijkvormigheid, daarin vervat, geheel beantwoordt aan Gods plannen en die geheel verwezenlijkt. [4])

Ed. van ISEGHEM S.J. vestigt in een korte inleiding, die hij aan zijn nederlandse vertaling van het *Geestelijk Dagboek* van Ignatius doet voorafgaan, er de aandacht op, dat Ignatius' brieven duidelijk laten uitkomen, hoe zijn hoofdbekommernis is, in alles Gods heilige wil te kennen en deze zo volmaakt mogelijk te volbrengen. [5])

In een knap overzicht van de geschiedenis van de oefening van gelijkvormigheid, dat Mgr. F. M. CATHERINET voor de *Dictionnaire de Spiritualité* bewerkt [6]), zegt deze auteur:

> Il n'est pas douteux que Saint Ignace a donné la connaissance et l'accomplissement de la volonté de Dieu, comme le but et la fin des Exercices [7]).

Hij verwijst verder in het algemeen naar de brieven en naar het uitzonderlijk groot aantal geestelijke schrijvers in de Sociëteit, die afzonderlijke

---

[1]) Dit artikel vormt een onderdeel van een grotere studie in voorbereiding over de geschiedenis van de oefening van gelijkvormigheid met Gods wil.

[2]) *Die Aszese der Ignatianischen Exerzitien*, Freiburg i. Br., 1927, p. 25.

[3]) Paris 1934.

[4]) pp. 293-294.

[5]) *Ignatius van Loyola, Geestelijk Dagboek*, Tielt 1953, p. 9.

[6]) T. II, Paris 1953, col. 1441-1469.

[7]) *O.c.*, col. 1453.

werken over deze gelijkvormigheid gepubliceerd hebben, om aan te tonen, hoe deze oefening St. Ignatius ter harte is gegaan.

J. AYERRA S.J. besluit zijn artikel *San Ignacio de Loyola y la voluntad de Dios* [8]) met de woorden, dat, als het „Ad Maiorem Dei Gloriam" algemeen wordt beschouwd als de karakteristieke spreuk van S. Ignatius, dat men dan op hetzelfde niveau moet plaatsen zijn liefde voor de „Allerheiligste Wil en het Welbehagen van God".

In een werkje, waarin Juan REY S.J. de grote gedachten van de geest van Ignatius aan het grote publiek voorstelt, wijdt hij ook een hoofdstukje aan Gods wil. [9]) Volgens hem is Ignatius de getrouwe vervuller van Gods wil en verlangt hij mensen te vormen, die eveneens die heilige wil getrouw zullen volbrengen. Dit ideaal is karakteristiek voor de *Geestelijke Oefeningen* en onderscheidt haar van geestelijke werken van gelijkgestemde aard.

De belangrijke plaats, die de oefening van gelijkvormigheid in de spiritualiteit van Ignatius inneemt, wordt wel het best belicht door Joseph DE GUIBERT S.J.

Als deze kenner van de spiritualiteit van de Sociëteit in zijn artikel *I tratti caracteristici della spiritualità di S. Ignazio* [10]), een meer algemeen overzicht geeft over de geestelijke leer van zijn ordestichter, dan concludeert hij dat, hoewel de spiritualiteit van de dienst reeds leefde bij S. Benedictus en nog leeft bij zijn volgelingen, men moeilijk vóór St. Ignatius een geestelijke leer zal vinden, die zo sterk als de zijne geconcentreerd is in het vervullen van de wil van God, in de actieve gelijkvormigheid met die wil.

In een in het frans geschreven artikel, dat een jaar na het voorgaande, in 1940, verscheen: *Spiritualité des Exercices et spiritualité de la Compagnie de Jésus* [11]), werkt hij zijn opvatting breder uit. Hij toont dan aan, dat het oorspronkelijk doel, dat Ignatius met de *Geestelijke Oefeningen* voor had, bestond in het geven van een methode, om de wil van God te kunnen vinden en aanvaarden, hetzij in de keuze van een levensstaat, hetzij om een reeds bevestigde levensstaat te hervormen en te ordenen volgens diezelfde heilige wil (p. 230). De diepgaande invloed, die de *Geestelijke Oefeningen* op de spiritualiteit van de orde hebben uitgeoefend, bestaat hierin, dat die spiritualiteit geheel gericht is op de dienst voor God, in het vervullen van zijn wil. Dit is een wezenlijke trek van de geestelijke leer van St. Ignatius persoonlijk, maar niet minder van heel de Societeit. [12])

In zijn posthume uitgegeven werk *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique* [13]), vat DE GUIBERT deze gedachte weer opnieuw op. In het *Geestelijk Dagboek* van Ignatius, zo zegt hij, is alles georienteerd op het kennen en vervullen van Gods heilige wil (p. 41). Hetzelfde geldt voor de *Geestelijke Oefeningen* en de brieven (p. 68-69; 71; 115).

---

[8]) *Manresa* 28, 1956, 71-90.
[9]) *Espiritu Ignaciano*, Santander 1956. Hoofdstuk 6: *La voluntad divina*, pp. 77-91.
[10]) *La Civiltà Cattolica* 90, 1939, vol. 3, 105-119.
[11]) *Revue d'Ascétique et de Mystique* 21, 1940, 225-241.
[12]) *A.c.*, pp. 236-237.
[13]) Roma 1953.

Meesterlijk vat hij zijn uiteenzetting samen met de woorden:

> Car nous sommes ici au coeur même de la vie et de la doctrine spirituelle de notre saint. Mystique de service par amour, plutôt que mystique d'union et de transformation avons nous noté à propos des dons de contemplation infuse dont il a été comblé et qui dominent et orientent toute sa vie intérieure. Il n'en va pas autrement des enseignements spirituels donnés aux autres: dans les *Exercices*, la correspondance, les *Constitutions*, aussi bien que dans le *Journal spirituel*, c'est le même souci dominant de trouver la volonté de Dieu, de la trouver d'abord par la docilité aux lumières et motions intérieures, sans renoncer cependant à aucun usage de la raison éclairée par la foi; c'est pour l'accomplir, le même amour respectueux, ardent et confiant envers le Souverain Seigneur et Maître, le même sentiment de l'infinie distance qui reste entre la Divine Majesté et nous, au milieu même des plus vives effusions d'amour; c'est l'attachement enthousiaste pour celui, qui est à la fois le Serviteur de Dieu par excellence et notre chef en qui nous servons Dieu, le Christ, médiateur unique entre nous et le Père, unique modèle, unique voie du vrai et parfait service, auprès duquel apparaît comme médiatrice humble, aimante et puissante la très sainte Vierge Marie. Emploi des méthodes, ascèse rigoureuse et continuelle, abnégation de tout jugement et de toute volonté propre, comme oraison, union habituelle avec Dieu, trouvé en toutes choses, familiarité avec le Christ, dons même les plus hauts de la contemplation infuse, rien de tout cela pour lui n'est but: ce sont autant de moyens de dégager, purifier, fortifier, enflammer l'âme afin qu'elle puisse parfaitement accomplir son service pour la plus grande gloire de Dieu [14]).

Zo overtuigend heeft DE GUIBERT gesproken, dat OPTATUS VAN VEGHEL O.F.M. Cap., in een grote studie over Benedictus van Canfield O.F.M. Cap. (1562-1610) [15]), die als eerste van de oefening van gelijkvormigheid een gesystematiseerde methode van geestelijk leven maakte in zijn *Reigle de Perfection contenant un bref et lucide Abrégé de toute la vie spirituelle réduite à ce seul point de la volonté de Dieu* [16]), hem bijvalt:

> On sait que le Fondateur de la Compagnie de Jésus dans ses Exercices a rendu populaire à la fois l'examen de la fin et la recherche de la volonté de Dieu [17]).

Nu is het wel merkwaardig, daar iedereen overtuigd is van de centrale plaats die de gelijkvormigheid in de spiritualiteit van Ignatius inneemt, dat niemand, zover mij althans gebleken is, dit uitvoerig heeft aangetoond. Zeker, de auteurs verwijzen voor hun stelling naar de geschriften van de heilige in het algemeen. Maar niemand heeft de verschillende passages uit die geschriften, waarin Ignatius uitdrukkelijk over de gelijkvormigheid spreekt, samengebracht.

Want de methode, die P. AYERRA in zijn bovenvermeld artikel volgt, brengt ons geen stap vooruit. Slechts in de laatste bladzijden spreekt hij over de methodes van keuze uit de *Geestelijke Oefeningen* en wijst hij op het gebruikelijke slot, waarmee Ignatius zijn brieven veelal beëindigt. Voor de rest gaat hij aldus te werk, dat hij het leven van de heilige volgt, om dan telkens te constateren, hoe gelijkvormig met Gods wil Ignatius wel was. Maar deze methode kunnen wij op ieder heiligenleven toepassen, ook al maakte de be-

---

14) *O.c.*, pp. 167-168.

15) *Benoît de Canfield (1562-1610), sa vie, sa doctrine et son influence*, Romae 1949.

16) Zie voor de verschillende uitgaven: OPTATUS VAN VEGHEL O.F.M. Cap., *o.c.*, p. 400 vlgg.

17) *O.c.*, p. 375 n. 1.

paalde heilige de oefening van gelijkvormigheid niet bewust tot bovennatuurlijke methode van zijn geestelijk leven.

Het doel van deze studie is dus, in de geschriften van St. Ignatius na te gaan, hoe hij bewust op deze gelijkvormigheid reflecteerde, hoe hij er persoonlijk over dacht en schreef. Daarom nam ik in de titel ook het woord *Oefening* op, om aan te geven, dat het niet gaat om teksten in de zin van gelijkvormigheid te interpreteren, maar om aan te tonen, dat Ignatius in de gelijkvormigheid met Gods wil een zeer bewust ideaal nastreefde. Tevens moet ik er de lezer wel voor waarschuwen, dat hij niet moet verwachten, bij Ignatius een systematisch uitgebalanseerde oefening te vinden, zoals talloze geestelijke schrijvers na hem gedaan hebben, daarin geleid door zijn gedachten en die van zijn voorgangers. Dit moge dan tevens een verontschuldiging zijn, als wij er niet geheel in slagen zullen om de verschillende uitspraken van Ignatius over de gelijkvormigheid in een synthetisch geheel te brengen, maar ons dikwijls zullen moeten beperken tot het samenbrengen van citaten. Wij hebben deze ten gerieve van de lezer uit het spaans vertaald. De stijl van Ignatius is echter dikwijls zo gecompliceerd, dat wij dit euvel niet altijd in het nederlands vermochten te verhelpen.

In een tweede artikel zullen wij een schets geven van de ontwikkeling die de oefening tot aan Ignatius doormaakte, om zo te laten zien, dat hij ook in dit punt geheel in de traditie staat, maar deze zelfstandig opneemt en verwerkt.

Autobiographie

In augustus-september van 1553, en in maart, september-oktober van 1555 verhaalde Ignatius, op herhaald aandringen van zijn volgelingen, zijn levensgeschiedenis vanaf de tijd der bekering tot 1538, aan Pater Luis Gonçalves da Camara. [18])

Het is misschien te wijten aan de buitengewone soberheid, waarmee Ignatius steeds over zichzelf en vooral over zijn inwendig leven spreekt, dat hij in dit verhaal zich vooral beperkt tot het vermelden van uiterlijke gebeurtenissen. Slechts tweemaal horen wij hier de gelijkvormigheid met Gods wil vernoemen.

In 1523 was Ignatius naar het H. Land gereisd, om zich in Jerusalem, dicht bij de plaatsen, waar Christus geleden had, als mediterende en boetende kluizenaar te vestigen. Maar de provinciaal van de Franciscanen te Jerusalem, die van de Paus volledige jurisdictie had over de pelgrims, wilde van dit plan niets weten. Hij zei, dat reeds velen dit geprobeerd hadden, met geen ander resultaat, dan dat zij door de muzelmannen waren gevangen genomen of zelfs gedood en dat dan — en hier komt de aap uit de mouw — de orde het losgeld kon betalen.

---

[18]) Zie over de *autobiographie*, de inleiding op dit werkje door Candido DE DALMASO S.J., in de uitgave van de *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, verzorgd door Ign. IPARRAGUIRRE S.J., Madrid 1952 (Biblioteca de Autores Cristianos), pp. 1-22.

Na dit relaas vertelt Ignatius verder:

> Maar toen hij niet in het H. Land mocht blijven, kreeg hij een groot verlangen, vóór zijn terugkeer nog eenmaal de Olijfberg te bezoeken, daar het niet de wil van onze Heer was, dat hij op die heilige plaatsen bleef [19]).

Even later komt hij op hetzelfde nogmaals terug:

> Nadat de genoemde pelgrim had ingezien, dat het de wil van God was, dat hij niet in Jerusalem bleef, dacht hij gedurig er bij zichzelf over na, wat hem te doen stond. Tenslotte neigde hij er meer toe over enige tijd te gaan studeren om de zielen te kunnen helpen en zo besloot hij naar Barcelona te gaan [20]).

Hoe kort deze verwijzing naar Gods wil ook is, toch zijn de gegevens, erin vervat, buitengewoon belangrijk. Het is immers wel typerend, dat Ignatius reeds toen in het bevel van een gezagsdrager en dus in de gehoorzaamheid de wil van God duidelijk erkende. Zo gauw de provinciaal sprak van de jurisdictie waarmede hij door de Paus bekleed was, verklaarde zich Ignatius onmiddellijk met zijn uitspraak accoord, zonder dat hij het nodig vond inzage van de pauselijke documenten te krijgen.

Moet hij, over wat hem verder te doen staat, lang nadenken, in een kwestie waar het over de gehoorzaamheid gaat, ziet hij terstond Gods wil. De verbinding van gehoorzaamheid en het kennen en volbrengen van Gods wil, zal altijd karakteristiek voor hem blijven. Dit zal in het verloop van het onderzoek zich nog duidelijker aftekenen.

Het geestelijk dagboek

Van de vele aantekeningen, die Ignatius maakte, om een herinnering te bewaren aan de hoge geestelijke verlichtingen en gevoelige ingestorte vertroostingen, die hij van God in zo'n buitengewone rijkdom ontving, zijn er gelukkig twee katernen aan zijn aandacht ontsnapt. De rest vernietigde hij.

Deze twee katernen zijn nu bekend als het *Geestelijk Dagboek.* [21]) Het eerste, bestaande uit 14 bladen, handelt over de periode van 2 februari tot 12 maart 1544 en is gewijd aan de keuze betreffende de armoede van de kerken van de Sociëteit. Het tweede, 11 bladen, bevat heel korte aantekeningen over zijn mystieke ervaringen en geestelijke gevoelens uit de periode 13 maart 1544 tot en met 27 februari 1545.

Eigenlijk is heel dit document en wel voornamelijk het eerste deel, één getuigenis van Ignatius, om in een zo belangrijke zaak als die van de voorschriften van de armoede, alleen Gods heilige wil te zoeken en te volbrengen. Dit zoeken doet hij door nauwkeurig acht te slaan op de ingestorte bewegingen van God in zijn ziel, zonder daarbij eigen menselijk overleg, door het geloof voorgelicht, te verwaarlozen. Is zijn besluit gevallen, dan blijft hij nog geruime tijd bidden om Gods bevestiging daarover te verkrijgen. Ook hier weer overheerst dus in de betrekkingen van Ignatius met de H. Drie-

---

19) *Mon. Hist. S.J., Mon. Ign.,* S. IV, *Fontes Narrativi,* Romae 1943, n° 47, p. 426.

20) Ibid., n° 50, p. 430.

21) Zie hierover uitvoerig de inleiding van Ign. IPARRAGUIRRE in de *Obras Completas de San Ignacio de Loyola,* Madrid 1952 (Biblioteca de Autores Cristianos), pp. 275-284.

eenheid de toegewijde liefde van de dienaar, de zorg om tot in de kleinste nuances de verlangde dienst nauwkeurig te kennen en te volbrengen, met blijde liefde-overgave, met nederige eerbied en een diep gevoel voor de grootheid en heiligheid van God, zodat hij de minste fout zichzelf zwaar aanrekent. Het *Dagboek* toont ons Ignatius' mystiek als een mystiek van dienst en godsverering, die geheel ondergedompeld is in de liefde.

De zorg om Gods wil te vinden en te volbrengen, om in de ingestorte genadegaven het licht te vinden, dat die dienst moet verduidelijken en specificeren, neemt dus heel het eerste gedeelte van het *Dagboek* in. Hier vindt men op een totaal mystiek plan de ontwikkeling van een keuze, zoals Ignatius die in zijn *Geestelijke Oefeningen,* maar dan gezien vanuit de meer gewone genadebeïnvloeding, heeft beschreven. [22])

Om echter aan de eenmaal door ons aangenomen methode trouw te blijven, zullen wij uit het *Dagboek* alleen die passages aanhalen, waar uitdrukkelijk van Gods wil sprake is. [23])

26 februari 1544.

Daar ik nu geen bevestiging van de gedane keuze, ook geen grotere bevestiging, verlangde en er ook niet naar zocht, bleef ik in dit opzicht kalm en rustig. Zo kwam ik er toe Jesus te bidden en te smeken, mij gelijkvormig te maken aan de wil van de Allerheiligste Drievuldigheid, en wel langs de weg, die Hem het beste scheen. Na het aantrekken der misgewaden, kwamen Jesus' hulp en liefde mij nog levendiger voor de geest: ik begon de mis niet zonder overvloedige, kalme en rustige devotie, en een enigszins zachte wijze van wenen: het scheen mij toe, dat ik in het mindere (nl. in tegenstelling met de meer hevige genadeninstortingen) meer voldoening vond en tevreden was, mij door de goddelijke majesteit te laten leiden, aan wie het toekomt, Haar genaden te geven en terug te nemen, naar gelang en wanneer het beter past [24]).

7 maart 1544.

Bij het aantrekken der misgewaden werd ik opnieuw tot wenen bewogen en er toe aangezet, mij gelijkvormig te maken met de goddelijke wil, opdat deze mij zou leiden, richten enz. „Ik ben een kind" enz. (*Jer.* 1, 6) ... Er kwam een gesteltenis over mij, om meer en meer van die zeer intieme bezoeken van de H. Drieëenheid te genieten, in geval dat ik daarop wilde wachten. Ik vernederde mij en het kwam mij voor, dat ik geen term mocht vaststellen om er een eind aan te maken, maar moest afwachten, wanneer mij de openbaringen zouden ten deel vallen en wanneer ik bezocht zou worden. Zo maakte ik mij dan volledig bereid, zowel om er een eind aan te maken als om in vreugde te schouwen, zoals het zou aankomen. Toen dan de gedachte in mij opkwam: Indien God mij eens in de hel plaatste, zag ik twee dingen: ten eerste, de straf, die ik daar zou moeten ondergaan, en ten tweede, hoe zijn Naam daar gelasterd wordt. Betreffende het eerste kon ik geen pijn gevoelen, noch zien, en zo scheen het mij en zo stond het mij voor de geest, dat het mij erger zou zijn Zijn allerheiligste Naam te horen lasteren [25]).

---

[22]) Zie: J. DE GUIBERT S.J., *Mystique Ignatienne*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 19, 1938, pp. 120 en 133.

[23]) Met enkele afwijkingen gebruiken wij de vertaling van de hand van Ed. VAN ISEGHEM S.J., *Ignatius van Loyola, Geestelijk Dagboek*. Tielt 1950. De nummers en blzz. verwijzen naar de critische uitgave van het *Dagboek* in *Mon. Hist. S.J., Mon. Ign.*, S. III, *Constitutiones* I, Roma 1934.

[24]) n° 25, pp. 107-108.

[25]) n° 25 bis, pp. 119-120.

10 maart 1544.

Voor het voorbereidingsgebed, nieuwe devotie met de gedachte of het oordeel, dat ik om te gaan mislezen, moest zijn als een engel; en daarbij kwam er zachtjes water in mijn ogen. Daarna in de kapel en onder de mis, devotie bij dezelfde gedachte; ik bracht mij zelf in overeenstemming met wat de Heer beval, en ik dacht, dat zijn goddelijke majesteit er wel in zou voorzien, alles ten goede te leiden enz. [26]).

13 maart 1544.

Onder de mis bracht ik mij tot gelijkvormigheid met de goddelijke wil omtrent het uitblijven van tranen: ik zag nl. in, dat het voor mij de bevrijding van een last zou zijn of een rust, als ik er niet verder naar zou zoeken of er naar zou uitzien, tranen te hebben of niet te hebben. Daarna heel de dag tevredenheid en zielevreugde [27]).

17 maart 1544.

Gedurende enkele ogenblikken voor het lezen van de mis, en ook terwijl ik mij op mijn kamer tot ingetogenheid trachtte te brengen, vond ik geen verering en eerbied, ook geen enkele inwerking van de genade of een inwendige smaak. Zelfs kwam het mij voor, alsof er in mij een onmacht was om deze te vinden, en toch verlangde ik ze te verkrijgen of te vinden. Kort daarop, in de kapel, scheen het mij toe, dat het Gods wil was, dat ik een inspanning zou doen, om deze te zoeken en te vinden, en toen ik ze niet vond, leek het mij toch goed verder te zoeken. Daar het niet in mijn vermogen lag ze te vinden, overlaadde de Gever van de genaden mij daarna met een grote overvloed van kennis, bezoek en geestelijke smaak... [28]).

2 april 1544.

In tijden van dieper inzicht of grotere bezoeken, scheen het mij toe, dat ik volkomen tevreden moest blijven, wanneer ik niet met tranen bezocht werd, en dat ik dat voor het beste moest houden, wat God onze Heer zou doen of wat Hem zou behagen: mij te bezoeken of mij niet te bezoeken. Enige malen, toen ik niet op zulke wijze bezocht werd, scheen mij deze toestand zo volmaakt, dat ik er niet op vertrouwde of, beter gezegd, dat ik vreesde deze genade te kunnen verkrijgen. Op een ander ogenblik, toen ik met een groot bezoek (begunstigd werd), scheen het mij toe, dat ik ook voldaan zou zijn, als ik het voor beter hield, indien ik vanwege God onze Heer niet bezocht werd; daar het bezoek dan zou uitblijven ofwel omdat ik niet in de gesteltenis was, of omdat ik er mij niet de gehele dag op toelegde, of omdat ik aan bepaalde gedachten de gelegenheid gaf, mij van Gods inspraken in het misoffer of van zijn goddelijke majesteit af te keren. Zo scheen het mij beter toe in tijden van fouten niet bezocht te worden; verder scheen het mij toe, dat God onze Heer, die mij meer bemint, dan ik mijzelf, dit zo schikt tot mijn groter geestelijk welzijn. Zo zou het mij van groter nut zijn gewoon door te gaan, niet alleen in het misoffer, maar gedurende de gehele dag, om dan (eventueel) bezocht te worden [29]).

6 april 1544.

Voor de mis tranen, en onder de mis, na het passieverhaal, veel en aanhoudende tranen; met het gevolg, dat ik mijn wil in overeenstemming bracht met de goddelijke. Na de mis weer opnieuw tranen [30]).

7 april 1544.

Onder de mis rijkelijk vele tranen, hetgeen mij dreef tot gelijkvormigheid met de goddelijke wil.

---

[26]) n° 28 bis, p. 122.
[27]) n° 1, p. 126.
[28]) n° 1, pp. 128-129.
[29]) n° 17, pp. 132-133.
[30]) Dit en het volgend citaat n° 21-22, pp. 133-134.

Uit deze enkele citaten is het wel duidelijk, dat de gelijkvormigheid met Gods wil hier geheel op mystieke hoogte staat. In de bijzondere genadegaven hem geschonken, speurt Ignatius naar Gods wil in zake de armoede. Maar herhaaldelijk komt de gelijkvormigheid ook voort uit de vertroostingen die hij ondervindt. Het is niet alleen de mens Ignatius, die Gods wil zoekt en vindt, maar tevens ook Jesus die die gelijkvormigheid moet teweeg brengen. Het is God zelf die in deze mystieke begenadiging de wil omvormt. Het is Gods wil, die de mens richt en leidt en zo vrede en kalmte in zijn ziel uitwerkt. Gelijkvormigheid is het ook, op hetzelfde mystieke niveau, die hem Gods wil doet aanvaarden in de aard, de hoedanigheid en de tijd der mystieke ervaringen. Soms wil God, dat hij die gaven zoekt, dan weer niet. Maar altijd tracht hij zich aan Gods verlangen alleen aan te passen. En zover gaat zijn gelijkvormigheid, die wij ook bij vroegere geestelijke schrijvers zullen aantreffen, dat hij zijn wil geheel aan die van God conformeert, in het in zekere zin hypothetische, maar mystiek heel anders beleefde geval, dat God hem in de hel zou plaatsen.

Constituties

Welk een invloed de oefening van de gelijkvormigheid gehad heeft bij de stichting van de Sociëteit, blijkt overduidelijk uit de *Deliberatio primorum Patrum* [31]), waarvan de opsteller onbekend is gebleven.

In 1539, een flinke tijd voordat de eerste gezellen van Ignatius zich zouden gaan verspreiden, besloten ze gedurende vele dagen samen te komen. Ze wilden nl. onderling beraadslagen of ze bij de geloften van armoede en zuiverheid, die ze reeds hadden afgelegd, ook nog die van gehoorzaamheid zouden voegen en op die wijze dus een nieuwe orde zouden stichten. Of zoals de schrijver van de *Deliberatio* het zelf uitdrukt:

> et tractare invicem de hac nostra vocatione ac vivendi formula.

Nadat ze verschillende malen vergaderd hadden, bleek het volop — de schrijver wijt dit aan het verschil van landsaard — dat zij het in bijna alle opzichten met elkander oneens waren, behalve in één punt:

> eratque una omnium nostrum et communis mens et voluntas, quaerere scilicet Dei beneplacitam ac perfectam voluntatem, juxta scopum vocationis nostrae; verum in mediis expedientioribus et fructuosioribus, tam nobis quam caeteris proximis nostris, erat aliqualis pluralitas sententiarum.

Zoals gezegd, was een van de punten van twijfel of ze ook gelofte van gehoorzaamheid zouden afleggen. Ook hiertegen rezen vele bezwaren. Maar ook nu waren ze het weer eens, dat als ze gehoorzaamheid zouden beloven, ze het alleen zouden doen:

> ut sincerius et maiori cum laude et merito possemus per omnia implere voluntatem Domini Dei nostri, simul etiam liberam voluntatem ac praeceptum suae sanctitatis, cui nos libentissime nostra omnia, voluntatem, intellectum, potentiam etc. obtuleramus.

Om tot een oplossing te komen, besloten ze dat ze zouden gaan bidden,

---

[31]) *Mon. Hist. S.J., Mon. Ign.,* S. III *Constitutiones* I, Roma 1934, p. 2 en volgg.

opdat ieder zou trachten, door vreugde en vrede in de H. Geest te vinden betreffende de gehoorzaamheid, naar zijn krachten zijn wil meer geneigd te houden tot gehoorzaamheid dan tot bevelen, in zover het voor de glorie van God en de lof van zijn majesteit gelijk zou blijven. Ze zouden verder, om elkander niet te beïnvloeden, er niet met elkaar over spreken en zich, door persoonlijk na te denken, een oordeel trachten te vormen, alsof ze totaal buiten de zaak stonden.

Bij een volgende deliberatie was een van de bezwaren tegen de gehoorzaamheid, dat er maar weinig echte werklieden te vinden waren; daarentegen meerderen, die eerder hun eigen wil nastreven dan die van Jesus Christus.

Nadat ze, na vele gesprekken, opnieuw vele dagen gebeden hadden,

> tandem, Domino praestante auxilium, non per plurium vocum sententias, sed nullo prorsus dissidente, conclusimus: nobis expedientius esse et magis necessarium, praestare obedientiam alicui ex nostris, ut melius et exactius prima nostra desideria, implendi per omnia divinam voluntatem exequi possimus, et ut tutius conservetur Societas, et tandem, ut negotiis occurrentibus particularibus, tam spiritualibus quam temporalibus, decenter provideri possit.

Blijkbaar hebben de eerste gezellen een goede leerschool bij St. Ignatius gehad, die zich in deze kwestie totaal op de achtergrond houdt en met de anderen alleen bekommerd is om Gods wil te kennen en te volbrengen. Maar men zocht ook naar die wil, langs de weg der keuze, zoals Ignatius die zelf beoefende en hun geleerd had, in het volle vertrouwen dat de Heer zelf hun zijn H. Wil zou openbaren. Het laatste punt, waardoor ze blijk gaven van de geest van Ignatius doordrongen te zijn, is, dat ze als diepste grond en grootste nut van de gehoorzaamheid zagen: het volmaakter vervullen van Gods wil hun door de overste meegedeeld.

In de Constituties zelf wordt slechts op enkele plaatsen over de gelijkvormigheid met Gods wil gesproken. Maar deze schaarse gegevens werpen toch weer nieuw licht op Ignatius' opvattingen.

Wij geven de teksten weer, naar de oorspronkelijke spaanse tekst.

Vooreerst: Als zich bij het opnemen van een candidaat in de orde, moeilijkheden voordoen en twijfels, dan zullen degenen, die daarover met wijs beleid moeten oordelen, naarmate de moeilijkheden en twijfels groter zijn, de zaak des te meer aan God aanbevelen en andere personen daarover meer raadplegen, opdat deze hen kunnen helpen om Gods wil in deze aangelegenheid te kennen. [32])

Naar aanleiding van dit „kennen van Gods wil" moeten wij hier een kleine opmerking maken, die ook voor een juist begrip van hetgeen volgt, van belang is. Ignatius gebruikt nl. bijna altijd de uitdrukking: „Sentir la voluntad divina". Nu is over de betekenis van dit „sentir" nogal wat te doen, sedert Henry PINARD DE LA BOULLAYE S.J. onlangs een artikel publi-

---

[32]) „Que quanto más difficultad y duda tuvieren, más encomendarán la cosa a Dios nuestro Señor, y más la communicarán con otros, que puedan en esto ayudar a sentir la voluntad divina". Const. P. II, c. 2, decl. A ad n° 2. *Mon. Hist. S.J., Mon. Ign.*, S. III, *Const.* II, Romae 1936, p. 317.

ceerde, getiteld: *Sentir, sentimiento, sentido dans le style de Saint-Ignace.* [33])
Zijn thesis vat hij als volgt samen in het *summarium*, dat hij aan dit artikel laat voorafgaan:

> Verba *sentir, sentimiento, sentido*, in scriptis S. Ignatii frequentissime occurrunt. Periculum inde oritur ne saepius quam par est experientias affectivas aut proprie sensibiles significare censeantur. Notae exegeticae sequentes ideo hunc scopum sibi proponunt ut, elucidatis, 1°, textibus *Exercitiorum* plurimis, 2°, *Epistolarum* etiam, 3°, et *Ephemeridis spiritualis* nonnullis, manifestius saltem fiat voces *sentir* ac *sentimiento* haud raro experientias intellectuales seu rationales innuere, ac proinde, licet affectibus immo et sensibus suas partes prudentissime tribuat, intellectus tamen et rationis „primatum", ne affectiones inordinatae aut mali spiritus fraudes praevaleant, ab Ignatio, non tantum semper retineri, sed commendari.

Nu kan het spaanse woord *sentir* verschillende betekenissen hebben.
In het spaans-latijns woordenboek van Nebrija (einde 15e eeuw) leest men: „sentir por algun sentido: sentio." [34]) In die tijd kende men dus aan *sentir* al de verschillende schakeringen van het latijnse *sentire* toe. In het woordenboek van Covarrubias staat: „sentir, Latine sentire, sensu percipere." [35]) Zeer goed kan men zich oriënteren over de betekenissen van *sentir* in de *Novissimo diccionario de la lengua castellana... por la Academia Espanola.* [36]) Ik neem daaruit enkele zaken over.
Sentir = percibir con los sentidos las impressiones de los objetos, sentire sensu percipere, en dit bijzonder van het gehoor. Het ondergaan van smart of ongeluk in de zin van dolere, pati of van dolere, aegreferre. Verder menen of oordelen, judicare, existimare. Ook het aanpassen van uiterlijke handelingen aan uitdrukkingen of woorden: apte scire dicere, recitare of een gevoel voor iets hebben. Tenslotte wordt in dit woordenboek aangegeven, dat in het oud-spaans *sentir* gelijk staat met het huidige *conocer*, kennen. [37])
Om nu een definitief oordeel te kunnen vormen in welke zin Ignatius het woord *sentir* gebruikt, zou men natuurlijk eerst de betekenissen van alle in zijn geschriften voorkomende gevallen van het woord grondig moeten bestuderen en vergelijken. Zover mij tot nu toe uit de lezing van Ignatius duidelijk is geworden, kan ik me gedeeltelijk bij de opvattingen van PINARD DE LA BOULLAYE aansluiten. Het is zeker, dat *sentir* door Ignatius niet alleen in de zinnelijke affectieve betekenis gebruikt wordt, — hoewel dit ook dikwijls voorkomt — maar heel vaak ook op het hogere niveau staat van de rede of het intellect, in de zin van menen, oordelen of kennen. Maar als het bij Ignatius over geestelijke zaken gaat, mag men dit *sentir* toch niet tot het loutere verstandelijke kennen of inzien beperken, iets wat PINARD niet direct

---

[33]) *Archivum historicum S.J.*, 25, 1956, 418-430.

[34]) E. A. DE NEBRIJA, *Vocabulario español-latino*, (Salamanca 1495?), Madrid 1951.

[35]) Sebastian DE COVARRABIAS HOROZCO, *Tesoro de la lengua castellana o española*, 1674. Ik dank de gegevens uit deze beide woordenboeken aan de vriendelijke mededeling van Prof. Dr. B. Vidos te Nijmegen.

[36]) Paris 1880, p. 838. Ik verwijs naar deze editie, omdat hierin ook de oudspaanse betekenissen vermeld worden.

[37]) In de latijnse vertaling van de boven aangehaalde tekst uit de *Constituties*, (*Mon. Ign.*, S. III, *Const.* III, Romae 1938, p. 66) lezen wij: „ad cognoscendam Dei voluntatem".

beweert, maar wel erg sterk suggereert, daar zijn materiaal, vooral uit de brieven, veel te mager en te eenzijdig is. Voor Ignatius als mysticus werd het kennen altijd voorgelicht door de H. Geest in het geloof of door diezelfde Geest beïnvloed en als zodanig ervaren, in de mystieke begenadiging. En zo meen ik, dat op de beschouwingen van PINARD een nuttige correctie wordt aangebracht door Max. SANDAEUS in zijn *Pro Theologia Mystica Clavis:* [38])

> Sentimentum utuntur recentiores mystici pro notitia experimentali, ab italica detorta voce.

Om nu weer terug te keren tot de plaats die de oefening van gelijkvormigheid in de *Constituties* inneemt, behalve bij het aannemen van een candidaat met enigszins bezwarende omstandigheden, moet ook de overste, die een novice wil wegzenden, bidden en zonder te zeggen waar het om gaat, de huisgenoten laten bidden, opdat God in dit geval zijn allerheiligste wil te kennen geve. [39])

Wordt er inderdaad iemand ontslagen, dan moeten de oversten hem zo leiden, dat hij een ander goed middel gebruikt om God te dienen in of buiten het klooster, naar gelang het een of het ander meer gelijkvormig is aan de wil van God. Men moet hem daartoe ook met raad, gebeden en andere liefdewerken helpen. [40])

Als de tijd gekomen is, dat een lid der Sociëteit afstand moet doen van zijn tijdelijke goederen, moet hij daarover beschikken overeenkomstig de raadgevingen van Christus. Maar ieder kan zijn bezit of een gedeelte ervan, naar zijn devotie, eerder aan het een dan aan een ander vroom werk besteden, zoals de Heer hem te verstaan zal geven als meer overeenkomstig aan zijn goddelijke dienst. [41])

Zij die in de proeftijd zijn, moeten geheel en al openstaan voor hun geestelijke vader; ze moeten een oprecht verlangen hebben om door hem geleid te worden, zo gauw ze enigszins van de rechte lijn zouden afwijken; ze moeten niet zichzelf volgens hun eigen opvatting willen leiden, als deze niet overeenstemt met het inzicht van hem, die zij als de plaatsbekleder van Christus onze Heer beschouwen. [42])

Hier is van gelijkvormigheid niet direct sprake, maar dat deze bedoeld wordt, blijkt wel uit het volgende:

> Het is heel voordelig en noodzakelijk om (in het geestelijk leven) vooruitgang te maken, dat allen zich wijden aan een volmaakte gehoorzaamheid, door in de overste,

---

[38]) *Pro theologia mystica clavis elucidarium onomasticon vocabulorum et loquutionum obscurarum quibus Doctores mystici tum veteres, tum recentiores utuntur ad proprium suae disciplinae sensum paucis manifestum...*, Coloniae Agrippinae 1640, p. 326.

[39]) *Const.*, P. II, c. 3, n° 2, p. 325.

[40]) *Const.*, P. II, c. 3, n° 7, pp. 327-329. De spaanse tekst luidt: „segun pareciere mas conforme a su divina voluntad". De latijnse vertaling is iets afgezwakt: prout divinae voluntati convenientius fore videbitur". *(Const.* III, Romae 1938, p. 71).

[41]) *Const.*, P. III, c. 1, n° 7, p. 347. De latijnse vertaling: „prout in Domino intellexerit ad divinum beneplacitum magis convenire" (p. 80), is iets nadrukkelijker dan de spaanse tekst: „como Dios nuestro Senor le diere a entender que mas conviene para su divino servicio".

[42]) *Const.*, P. III, c. 1, n° 12, p. 353.

wie hij ook zij, de plaatsbekleder te erkennen van Christus onze Heer en hem inwendig eerbied en liefde toe te dragen. En niet alleen in de uiterlijke volbrenging van hetgeen deze hem oplegt, moeten zij volmaakt en stipt gehoorzamen met de verschuldigde kracht en nederigheid, zonder verontschuldigingen of opmerkingen van ontevredenheid, zelfs indien de zaken, die worden opgelegd, moeilijk zijn en in strijd met de zinnelijkheid. Maar zij moeten hun best doen, inwendig van hun eigen wil en oordeel waarlijk afstand te doen en dezen te verloochenen, door hun eigen wil (querer) en inzicht (sentir) geheel gelijkvormig te maken met hetgeen hun overste wil (quiere) en meent te moeten bevelen (siente) in alles, waarin van zonde geen sprake is. En dit door de wil (voluntad) en het oordeel (juizio) van hun overste als maatstaf te nemen van hun eigen wil en oordeel, om zich aldus juister te conformeren met de eerste en hoogste regel van iedere goede wil en ieder goed oordeel, die de eeuwige goedheid en wijsheid is [43]).

Verder dringt de ordestichter er bij zijn volgelingen op aan, dat zij nauwkeurig in alle zaken God onze Heer moeten zoeken, door zich te ontdoen, voor zover dit mogelijk is, van de liefde tot alle schepselen, om deze over te brengen op hun schepper, deze beminnend in alle zaken en alle zaken in Hem, overeenkomstig zijn allerheiligste en goddelijke wil. [44])

Nadat tenslotte Ignatius in hoofdstuk VI, c.l., no 1, lang en breed over de totale gehoorzaamheid heeft uitgewijd, voegt hij aan zijn beschouwingen toe, dat men door aldus te handelen, ervan verzekerd kan zijn, dat men zich in die gehoorzaamheid gelijkvormig maakt aan de goddelijke wil. En dit hierin eerder dan in een andere zaak, die men zou kunnen doen door eigen afwijkende wil en oordeel in te volgen. [45])

Samenvattend kunnen wij hier dus als resultaat oogsten, dat volgens de opvatting van Ignatius, Gods wil kan gekend worden in gebed, overpeinzingen en het raadplegen van andere mensen. Dat men Gods wil kennend kan ervaren onder de meer gewone of ook onder de mystieke leiding van de H. Geest. God zelf is het, die in het gebed zijn wil te kennen geeft. Groot is het belang, dat gehecht wordt aan het feit, dat iemand een levensstaat kiest overeenkomstig Gods wil en dat men zo iemand daartoe met alle mogelijke middelen moet helpen. Gods wil moet beslissend zijn voor het gebruik der tijdelijke goederen. Het moet zelfs een levenshouding zijn alle schepselen te beminnen in God en God wederom in alle schepselen en dat alles overeenkomstig zijn heilige wil. Tenslotte wordt weer aangegeven, dat de diepste grond van de juiste verhouding van onderdaan tot overste is, de gelijkvormigheid met Gods wil.

Brieven

Dank zij het feit, dat van de uitgaande post te Rome nauwkeurig copieën werden gemaakt, zijn er van de zeer omvangrijke correspondentie van Ignatius nog een 7000 brieven bewaard. Vaak zijn het alleen minuten, die dan door een secretaris, meestal Joh. Polanco, werden uitgewerkt. Maar een

[43]) *Const.*, P. III, c. 1, n° 23, p. 365.
[44]) *Const.*, P. III, n° 26, p. 369.
[45]) p. 523.

groot gedeelte van de brieven schreef Ignatius ook eigenhandig. Nu is het opvallend, en dit feit is al herhaaldelijk geconstateerd, dat de meeste brieven eindigen met de formule:

> A quien (nl. God) quedo rogando por su infinita y summa bondad nos dé de gracia para que su santissima voluntad sintamos y aquella enteramente la cumplamos [46]).

Of ook met varianten, die ongeveer op hetzelfde neerkomen:

> Cuya (nl. Dios) infinita y summa bondad a todos dé su gracia cumplida para que su santissima voluntad siempre sintamos, y aquella enteramente (*of*: perfettamente) la cumplamos [47]).

Nu is het in strijd met de hele persoonlijkheid van Ignatius om loze formules te gebruiken. Als wij dus vanaf een van de eerste brieven, geschreven te Parijs, einde juni 1532 aan zijn broer Martin, tot aan zijn dood in 1556 bijna altijd dezelfde slotwoorden aan zijn brieven vinden, dan kan ik dat, naar ik meen, niet anders verklaren, dan dat Ignatius op mystieke wijze als het ware bezeten was, maar dan in de volle zin van het woord, door de wil van God. Hieraan kan men volgens mij niet twijfelen, na hetgeen wij reeds gezien hebben, samen met hetgeen nog volgen zal.

De gegevens over de gelijkvormigheid zullen wij in dit onderdeel weergeven naar de chronologische volgorde der brieven. Zo zullen we een eventuele ontwikkeling van dit begrip beter kunnen volgen. Daarna zullen wij deze gegevens weer enigermate trachten te bundelen.

In een brief uit Parijs van 3 maart 1528 aan Agnes Pascual spreekt Ignatius de wens uit,

> dat God door Zijn oneindige goedheid weze in onze zielen, opdat Zijn verlangen en wil altijd in ons vervuld moge worden [48]).

18 Juni 1536 schrijft hij aan Teresa Rajadell, dat God hem al sinds vele jaren het verlangen heeft gegeven om mensen van beiderlei geslacht, zoveel hij kan, goed te doen, opdat zij in zijn goede wil en welbehagen zouden wandelen. [49]) Aan dezelfde schrijft hij op 11 september 1536, dat een gezond lichaam veel kwaad kan uitrichten voor hen, die een verkeerde wil en slechte gewoontes hebben, maar ook veel goed bij hen, die hun wil geheel gewijd houden aan God en gewoon zijn in goede gesteltenis te leven. Het slot van deze brief is zeer mooi:

> Mijn ziel verlangt alleen van God onze Heer, dat zij gelijkvormig moge wezen aan zijn goddelijke majesteit en dat Hij, als de ziel eenmaal zo gelijkvormig is, ook

---

[46]) *Mon. Hist. S.J., Epist. S. Ignatii* I, p. 82. „Ik blijf vragen aan God, dat Hij omwille van zijn oneindige en hoogste goedheid ons de genade geve, dat wij zijn allerheiligste wil (ervarend) mogen kennen en die geheel mogen vervullen."

[47]) „Gods oneindige en hoogste goedheid moge aan allen zijn volkomen genade schenken, opdat wij zijn allerheiligste wil altijd mogen kennen en die ook geheel (of volmaakt) mogen vervullen." Soms ook eindigt Ignatius: „Ik eindig met de bede aan de goddelijke majesteit, dat Hij over ons en allen moge beschikken, zodat wij Hem meer in alles kunnen dienen en meer dan ooit in alles glorie brengen." Zie b.v. *Epist.* I, p. 150.

[48]) *Epp.* I, p. 75.

[49]) *Epp.* I, p. 100.

het lichaam doet gaan, of het wil of niet, gelijkvormig aan Zijn goddelijke wil. En hierin bestaat onze grootste strijd en het welbehagen van de eeuwige en hoogste goedheid. Hij moge door Zijn oneindige liefde en genade ons altijd in Zijn hand houden [50]).

16 november 1536 voegt hij in een brief aan P. Emm. Miona aan de gewone slotformule van zijn brieven toe de bede, dat wij Gods heilige wil mogen vervullen naar de gave, die ieder geschonken is, opdat niet van ons gezegd zal worden: Slechte dienaar, gij wist dat ik een streng heer ben, die neem wat ik niet heb uitgezet en maai wat ik niet heb gezaaid. [51])

In augustus 1537 leert hij aan Petrus Contarini, dat in het vervullen van Gods wil, de heiliging van een ieder bestaat. [52])

Magdalena de Araoz troost Ignatius op 24 september 1539 bij het overlijden van haar echtgenoot; zo gauw hij vernomen had, dat de wil en het welbehagen van God vervuld was, heeft hij een mis voor de overledene gelezen. [53])

Als de vriendin van Teresa Rajadell gestorven is, wijst hij er opnieuw op, dat hierdoor Gods heilige wil vervuld is. [54])

Groot is Ignatius' vreugde, wanneer hij verneemt, dat God zich aan alle kanten van de leden van de Sociëteit bedient. Hij uit zich daarover in een brief aan P. Ant. Araoz op 18 mei 1547 met de woorden:

dan moge daardoor de goddelijke wil altijd geloofd en geprezen worden, aan wie het behage, zich te verheerlijken en zich te doen eren door ons en door al zijn schepselen [55]).

Over de gehoorzaamheid sprekende tot de leden van de Sociëteit te Gandia op 29 juli 1547, zegt Ignatius, dat de gehoorzaamheid de mens ontlast van het zware gewicht van de eigen wil en van de bezorgdheid voor zichzelf, door die op de schouders van de overste te leggen en aldus vrede en rust geeft. In de gehoorzaamheid verlaagt God de mens niet, maar veredelt hem integendeel en verheft hem grotelijks boven zijn staat, door hem aldus van zichzelf te ontdoen, hem te bekleden met God, het hoogste goed, die in die mate onze ziel vult, naarmate Hij die leeg vindt aan eigen wil. De gehoorzaamheid doet veel dwalingen van het eigen oordeel en gebreken of zonden van de eigen wil vermijden door het involgen van wil en oordeel van de overste. Zo verplicht iedereen bij wijze van spreken de goddelijke voorzienigheid hem te besturen en te leiden, naar de mate waarin men zich verloochent in Gods handen door middel van de gehoorzaamheid, die men aan Zijn dienaar geeft. [56])

P. Ant. Araoz krijgt per brief van 31 oktober 1547 een strafpredicatie over zijn ongehoorzaamheid. Het slot daarvan kon geen misverstand wekken:

---

[50]) *Epp.* I, p. 108.
[51]) *Epp.* I, p. 113. Luc. 19, 22-23.
[52]) *Epp.* I, p. 126.
[53]) *Epp.* I, p. 151.
[54]) *Epp.* I, p. 274 van 15 nov. 1543.
[55]) *Epp.* I, p. 513.
[56]) *Epp.* I, pp. 551-565.

En daar ik vertrouw, dat voor de stipte gehoorzaamheid, die God, de bewerker ervan, zich verwaardigt u te geven, het reeds gezegde voldoende is, wijd ik er niet verder over uit, smekende... (volgt de gewone slotformule) [57].

Nog geheel middeleeuws-mystiek doen de beschouwingen aan, die we vinden in een schrijven van oktober 1547 aan Teresa Rajadell. Zelfkennis, zo luidt het hier, is noodzakelijk om de gebreken in zichzelf te kennen. Deze zal men immers altijd hebben in de staat van de tegenwoordige ellende, totdat in de smeltoven van de eeuwige liefde van God onze schepper en Heer, al onze boosheid totaal verteerd wordt. En dit gebeurt, wanneer onze ziel door Hem is doordrongen en door Hem geheel in bezit genomen is, en aan Hem onze wil geheel gelijkvormig is gemaakt, of liever omgevormd is in die wil, die de wezenlijke maatstaf, de volmaakte goedheid zelf is. [58])

De vicaris van de Paus te Rome, wilde dat de Sociëteit het afnemen der examens van de geestelijkheid voor de priesterwijding, op zich zou nemen. Ignatius voelde er niet veel voor, heel begrijpelijk. Polanco, de secretaris, wijst er namens Ignatius P. Salmeron, die tussenpersoon is, op, dat hij de vicaris tot geen enkele maatregel mag doen overneigen, maar dat hij in alles plaats moet laten voor de H. Geest. En wat de vicaris zal beslissen, dat zal magister Ignatius aanvaarden als hetgeen meer overeenkomstig is aan de wil van God en tot Zijn meerdere eer. [59])

Welk een geweldige eerbied Ignatius in zijn latere jaren voor het koninklijk gezag heeft behouden, hij, de oude caballero, blijkt wel uit een brief aan Simon Rodriguez van begin 1548. Ignatius wil nl. niet, dat pater Franciscus Strada uit Portugal heengaat tegen de wil van koning Jan III.

Omdat ik er zeker van ben, dat het mij voldoende is de beweging en de neiging van de wil van zijn hoogheid te kennen, om mij in alles daarmee gelijkvormig te maken.

Zeker, Franciscus Borgias, toen nog hertog van Gandia, had zich zeer verdienstelijk gemaakt t.o.v. de Sociëteit, om Strada met recht voor zich te kunnen vragen. Maar de Sociëteit heeft aan de koning zoveel verplichtingen en God leidt hem zo wonderbaar, om in zijn eigen rijk en ook in de meest verwijderde landen, werken te doen, die strekken tot zijn dienst en glorie,

dat, als er iets zou gebeuren tegen zijn inzicht of wil, ik, naar het mij toeschijnt, in zou gaan tegen het inzicht en de wil van de H. Geest, die naar mijn mening de zijne bestuurt. En dit moge dus voor eens en voor altijd gezegd zijn: dat, als gij in deze of dergelijke zaken de wil van de hertog geneigd ziet naar de ene kant en ook de mijne en daarbij nog de uwe, en als ge anderszins ziet, dat de wil van zijn hoogheid (de koning) naar de andere zijde overhelt, dat gij die dan involgt. Immers ik ben er in onze Heer van overtuigd, dat zijn wil zo rechtzinnig is en zo gelijkvormig aan de goddelijke (die wij allen moeten trachten te vinden en te volbrengen), dat dit niet betekent, dat wij onze wil moeten verwringen, maar integendeel die richten, door ons met de wil van de koning gelijkvormig te maken. En ik eindig met Jesus Christus, onze God en Heer te smeken, dat Hij, door in onze zielen te leven, zich moge ver-

---

[57]) *Epp.* I, p. 622.
[58]) *Epp.* I, pp. 627-628.
[59]) 10 dec. 1547. *Epp.* I, p. 567

waardigen te bezitten en te besturen al onze oordelen en wilsuitingen en al onze werken tot Zijn grotere dienst, lof en eer [60]).

Op 14 januari 1548 komt Ignatius nogmaals bij Rodriguez op deze zaak terug, dat men nl. de koning niet mag overhalen, om Jezuieten naar andere werkterreinen te laten gaan. Simon mag de zaak voorstellen, maar moet de koning laten beslissen.

> En zonder te trachten hem naar de een of andere zijde te doen overneigen, zult gij in alles zijn inzicht en wil volgen. Het moge Jesus Christus onze Heer behagen deze (wil en oordeel), en ook de onze, in alles gelijkvormig te maken aan de Zijne, opdat wij in alles meer volmaakt kunnen behagen aan Zijn goddelijke majesteit [61]).

Handelend over de gehoorzaamheid voor de Jezuieten van Coimbra (14 januari 1548), herhaalt Ignatius weer, dat men door de gehoorzaamheid zich gelijkvormig maakt aan de goddelijke wil. Als men zijn eigen wil maar onder de voeten houdt en die van de overste boven het hoofd, dan zal door dat middel de goddelijke voorzienigheid hen besturen en leiden tot hun eigen grotere volmaaktheid en tot hulp van de naaste. [62])

Zeer duidelijk spreekt ook over de gelijkvormigheid, een antwoord van Polanco, namens Ignatius, aan de nederlander P. Adrianus Adriani. Ignatius laat het nl. aan het oordeel van Adriani zelf over, of hij de priesterwijding nu zal ontvangen of die nog zal uitstellen.

> Et si, cum ob oculos Dei voluntatem beneplacitam et perfectam proposueris, in eam sententiam descenderis, ut esse tibi sacros ordines suscipiendos adducaris, Rev. P. Ignatius non tuam sententiam improbabit, quin potius ei subscribet sperans divinae providentiae praesidium tibi, divinum exquirenti beneplacitum, esse affecturum [63]).

Einde maart 1548 laat Ignatius aan P. Ant. Araoz weten, dat de Sociëteit geen vrouwen onder haar gehoorzaamheid kan opnemen. Wanneer echter God aantoont, dat Hij in een andere zaak gediend wordt, dan zal voorzeker de Sociëteit zich in niets tegen Zijn heilige wil verzetten. [64])

Als het ware een voorontwerp van de beroemde brief van Ignatius over de gehoorzaamheid aan de leden van de provincie van Portugal, vinden we terug in een brief van 27 maart 1548 aan P. Andreas Oviedo. [65]) Wij zullen deze brief dus hier niet analyseren.

18 juli 1548 vraagt en smeekt Ignatius aan Julius Porcaro, dat hij in zijn moeilijkheden altijd ruim en grootmoedig van harte mag wezen. Dat hij zijn zaken aan God aanbeveelt, de goddelijke majesteit neemt als beschermer en helper en zich in alles gedraagt volgens Gods allerheiligste wil, die heel het verleden, heel het tegenwoordige en heel de toekomst kent. Als hij zich aldus plaatst onder Gods eeuwig wilsbesluit en verlangen, dan zal ongetwijfeld de goddelijke goedheid er in voorzien, dat hij rust en troost vindt in zijn hart. [66])

---

[60]) *Epp.* I, pp. 681-682.
[61]) *Epp.* I, p. 685.
[62]) *Epp.* I, pp. 687-693.
[63]) *Epp.* I, p. 710.
[64]) *Epp.* II, p. 47.
[65]) *Epp.* II, pp. 54-65.
[66]) *Epp.* II, p. 159.

In 1550 wordt in een brief, door Polanco geschreven, aan God gevraagd, dat al de zaken, die men in casu ter liefde Gods zal opnemen, in niets mogen afwijken van Gods allerheiligste en volmaaktste wil en welbehagen. [67]) En in een andere, van de hand van Ignatius zelf, dat wij Gods wil mogen kennen en vervullen en zo ons allen in Zijn allergelukzaligste aanwezigheid mogen verblijden. [68])

30 januari 1551 vraagt Ignatius aan de gehele Sociëteit om van zijn ambt als generaal ontheven te worden. Maar, zo zegt hij, als er onder degenen, die tot Gods meerdere eer daarover moeten oordelen, enig verschil van mening is, dan smeekt hij hen, dat zij de zaak aan God zullen aanbevelen, opdat in alles Zijn heilige wil tot Zijn meerdere eer volbracht moge worden. [69])

In een aardige feestwens ter gelegenheid van het feest van Pinksteren aan de hertog van Montisleo (16 mei 1551) hoopt Ignatius, dat de H. Geest aan allen moge geven Zijn allerheiligste wil altijd te kennen en te vervullen. [70])

P. Urbanus Fernandez krijgt op 1 juni 1551 een instructie door Polanco in opdracht van Ignatius geschreven, waarin o.a. wordt gezegd, dat iedereen zich meer tevreden moet bevinden in ieder werk, dat hem door de gehoorzaamheid wordt opgedragen, dan in gebed of meditatie, omdat er dan geen twijfel mogelijk is, dat men zich gelijkvormig maakt aan de wil van God. Men mag immers niets doen, tenzij uit liefde en dienst van God. Daarom wil Ignatius mensen hebben, die onthecht zijn aan de eigen wil en heilig onverschillig staan tegenover alles, wat hun wordt opgelegd. P. Fernandez moet eerder hen aan de studie zetten, die geen ander verlangen hebben, dan de wil van God te doen, hun door de gehoorzaamheid verklaard, dan hen, die een grote neiging tot de studie hebben. [71])

13 juni 1551 vertrok er uit Rome een andere instructie gericht aan verschillende huizen der orde, handelend over het in te nemen gedrag t.o.v. de werken van zielzorg. Hiervan geldt als eerste punt: een zuivere mening, met het voornemen en verlangen een ware, trouwe dienaar te zijn van God, zich in te spannen in ieder werk dat elk wordt opgedragen, met ware verloochening van eigen wil en oordeel, door zich geheel te onderwerpen aan het bestuur van God door middel van de gehoorzaamheid, zowel in belangrijke als nederige zaken. [72])

Aan Pater Manuel Godinho, die zich bij Ignatius er over beklaagd had, dat hij in het bestuur der gelden als procurator zoveel verstrooiingen ondervond, antwoordt de heilige op verrassende wijze:

> Wat de last van de tijdelijke goederen betreft, hoewel dit in zeker opzicht verstrooiend schijnt en ook wel is, twijfel ik toch niet, dat uw heilige intentie en ge-

---

67) *Epp.* III, pp. 58-59 van 31 mei 1550.
68) 1 nov. 1550. *Epp.* III, p. 221.
69) *Epp.* III, p. 304.
70) *Epp.* III, p. 469.
71) *Epp.* III, p. 502.
72) *Epp.* III, p. 543.

richtheid in alles wat gij doet tot Gods glorie, deze geestelijk maakt en zeer aangenaam aan zijn oneindige goedheid. De verstrooidheden immers, die men tot zijn meerdere dienst en overeenkomstig Zijn goddelijke wil, verklaard door de gehoorzaamheid, op zich neemt, wegen niet alleen op tegen de vereniging en ingekeerdheid van de voortdurende beschouwing, maar zijn zelfs aangenamer, omdat zij uit een vuriger en sterkere liefde voortkomen [73]).

Hoe Ignatius te werk ging om Gods wil te leren kennen en waartoe hij in staat was om die te volbrengen, toont op buitengewoon interessante wijze een brief van 5 juni 1552 aan Franciscus Borgias.

Karel V had aan Paus Julius III gevraagd, om aan Borgias de kardinaalshoed te verlenen. De Paus had op dat verzoek welwillend toegestemd. Zo spoedig Ignatius hiervan op de hoogte kwam, deed hij al het mogelijke, om die eervolle benoeming te verhinderen. In de brief, die we hier in zijn geheel willen aanhalen, beschrijft hij de overwegingen, die hem tot deze stap geleid hebben.

De hoogste genade en de eeuwige liefde van Christus onze Heer moge altijd strekken tot een voortdurend gunstbewijs jegens ons en een voortdurende hulp.

Wat de kardinaalshoed betreft, schijnt het mij toe, dat ik u enige rekenschap moet geven van datgene, wat er door mijn toedoen gebeurd is, als ook van hetgeen er in mijn eigen ziel is voorgevallen tot meerdere glorie van God. En dat is, dat toen mij als een zekere zaak was meegedeeld, dat de keizer u had voorgedragen en de Paus zijn toestemming had betuigd, om u tot kardinaal te creëren, die toestemming of die bedoeling terstond bij mij het effect had, de zaak, zoveel als mogelijk was, te verhinderen. Maar omdat ik daarmede niet zeker was van Gods wil, vanwege de vele redenen, die mij van verschillende zijden te binnen kwamen, gaf ik in huis bevel, dat gedurende drie dagen de priesters de H. Mis zouden lezen en al de niet-priesters zouden bidden, opdat alles zou geleid worden tot Gods meerdere glorie. En terwijl ik in de periode van die drie dagen, gedurende enkele uren de zaak overdacht of besprak, gevoelde ik in mij opkomen zekere opwellingen van vrees of tenminste niet van die vrijheid van geest, om over de zaak te spreken en ze te verhinderen. Zo zei ik tot mijzelf: „Wat weet ik wat God onze Heer wil doen", en ik vond geen totale zekerheid, dat ik de zaak moest verhinderen. Maar op andere ogenblikken, wanneer ik mij tot mijn gewoon gebed begaf, gevoelde ik in mij, dat die opwellingen van vrees verdwenen. Terwijl ik dat onderzoek vele malen deed, nu eens met die vrees, dan weer met het tegenovergestelde, bevond ik mij tenslotte op de derde dag, in het gewone gebed en ook daarna, altijd met zo'n vast oordeel en met een zo zoet en zo vrij wilsbesluit om de zaak, voor zover het aan mij lag, bij de Paus en de kardinalen, te verhinderen, dat ik het mij voor een zekere zaak zou houden, wat ik nu al doe, dat als ik het niet zou doen, ik mij voor God niet goed zou kunnen verantwoorden, maar integendeel heel slecht. Met dat al heb ik het er voor gehouden en houd ik het er voor, dat, daar het de wil van God is, dat ik mij tot die stap zet, terwijl anderen zich tot het tegenovergestelde zetten door u die waardigheid te geven, er geen enkele tegenspraak bestaat. Want het kan dezelfde goddelijke geest zijn, die mij beweegt tot dit om enige redenen en anderen tot het tegenovergestelde om andere redenen. En zo zou de voordracht van de keizer toch nog effect kunnen hebben. Moge God onze Heer in alles doen, wat altijd strekt tot zijn meerdere lof en glorie. Ik geloof, dat het doelmatig is, dat gij over deze materie antwoordt op de brief, die magister Polanco u van mijnentwege schreef, met een verklaring van het inzicht en de wil, die God onze Heer u heeft ingegeven en nog zal geven. En laat die brief zo geschreven zijn, dat ze getoond zal kunnen worden, daar waar het nodig is; alles overlatende aan

[73]) *Epp.* IV, p. 127.

God onze Heer, opdat in al onze zaken Zijn allerheiligste wil moge worden vervuld... [74]).

In een van de pogingen, die Ignatius deed, om Juana de Aragon, hertogin van Paluana, weer met haar man, van wie ze gescheiden leefde, te verzoenen, schrijft Ignatius, dat die verzoening, naar hij meent in de Heer, meer overeenkomstig Gods wil is. Hij wil niet nalaten, hoewel dat tegen zijn gewoonte is, de redenen, die hem tot besluit gebracht hebben, op schrift te stellen, opdat zij, met Gods genade vooral, van eigen wil en inzicht zou veranderen. De zesde van de niet minder dan zesentwintig motieven, die hij dan opsomt, luidt, dat de verzoening meer overeenkomstig de wetten is, die de goddelijke majesteit in het heilig huwelijk gelegd heeft, nl. dat de man het hoofd van de vrouw is. [75])

In de jaren 1552 en volgende blijkt het aan Ignatius, dat vele leden van de provincie van Portugal te kort schieten in de deugd van gehoorzaamheid. 17 december 1552 schrijft hij daarover aan de provinciaal P. Miron een lange brief. Hij zegt daar o.a. in, dat de gehoorzaamheid meer noodzakelijk is en meer essentieel dan iets anders in de Sociëteit. Bovendien is die gehoorzaamheid door de Plaatsbekleder van Christus, in de bullen van het instituut, aan de Sociëteit met de grootste nadruk opgedragen, opdat de leden zorg zouden dragen uit te munten in achting, eerbied en volmaakte gehoorzaamheid aan de oversten, die de plaatsbekleders zijn van Christus, ja zelfs aan de goddelijke majesteit in hen. En bijna ironisch vervolgt Ignatius dan:

Zoals gij wel gehoord zult hebben, moet ik die deugd in mijn broeders verlangen en ben ik dat ook gewoon. Gij kunt dan wel denken hoe verheugd ik was te vernemen, dat er onder hen enkelen zijn, die brutaalweg aan hun overste zeggen: „Gij moet mij dat niet opdragen", of: „het is niet goed, dat ik dat doe", of die niet willen doen, wat hun wordt opgedragen. En die in tekenen en daden zo weinig eerbied en inwendige onderwerping tonen, zoals men mij meldt, aan hem, aan wie gehoorzaamheid verschuldigd is, als aan de plaatsbekleder van Christus onze Heer, aan wie men zich voor Zijn goddelijke majesteit nederig moet onderwerpen.

Hij betoogt verder met de meeste nadruk, dat gehoorzamen aan de oversten, gehoorzamen aan God betekent. Ook is het niet aan te nemen, dat God dergelijke ongehoorzame mensen als instrumenten voor Zijn dienst en glorie zal willen gebruiken. En hij vervolgt dan:

Zoals wij uit de ervaring zien, dat middelmatige talenten vaak instrumenten zijn tot zeer merkbare en bovennatuurlijke vruchten, omdat ze totaal gehoorzaam zijn en zich laten bewegen en plaatsen, door middel van die deugd, door de machtige hand van de bewerker van alle goed; zo ziet men daarentegen, dat grote talenten zelfs zonder middelmatige vruchten werken. En dit omdat zij zichzelf bewegen, d.w.z. door hun eigenliefde bewogen worden, of omdat zij zich niet verloochenen. En zo gebeurt het, dat God onze Heer hen minder goed bewegen kan door middel van die gehoorzaamheid. Op die wijze brengen ze dus geen vruchten voort, die evenredig zijn aan de almachtige hand van God onze Heer, die hen niet als instrument aanvaardt, maar wel evenredig zijn aan hun eigen zwakke en slappe hand [76]).

---

[74]) *Epp.* IV, pp. 283-285.
[75]) Einde nov. 1552. *Epp.* IV, p. 506.
[76]) *Epp.* IV, pp. 559-562.

Met deze zo gevoelvolle brief waren de moeilijkheden echter niet uit de weg geruimd. Daarom schreef Ignatius op 1 februari 1553 zijn beroemde brief over de gehoorzaamheid aan al de leden van de portugese provincie. Dit document handelt bijna geheel over de gehoorzaamheid als het middel om de gelijkvormigheid te beoefenen.

In deze brief geeft Ignatius op nadrukkelijke wijze zijn verlangen te kennen, dat zij, die in de Sociëteit God onze Heer dienen, uitmunten in de ware en volmaakte gehoorzaamheid, met prijsgeving van eigen wil en verloochening van eigen oordeel. Men moet aan de overste gehoorzamen, omdat deze de plaats bekleedt van God en aan Hem zijn gezag ontleent. De overste vertegenwoordigt de persoon van de onfeilbare wijsheid. Daarom moet ieder in elke overste Christus erkennen en met alle godsvrucht in hem eerbied en gehoorzaamheid bewijzen aan de goddelijke majesteit. De overste leidt als de plaatsbekleder van Christus de onderdaan in de dienst van God. Daarom moet de onderdaan de wil van de overste tot de zijne maken, zodat niet alleen het effect tot uitvoering wordt gebracht, maar ook zo, dat er gelijkvormigheid bestaat in het affect, met het gevolg, dat beiden hetzelfde willen en niet willen. En omdat de wil in de mens van zo hoge waarde is, zo is dat evenzeer de opdracht, waarin de wil zich aanbiedt aan haar schepper en heer door de gehoorzaamheid. Op gevaarlijke wijze dwalen dus zij, die niet alleen in zaken die vlees en bloed betreffen, maar ook in heilige en geestelijke zaken, zoals vasten, bidden en andere godvruchtige werken, menen van de wil van de overste te kunnen afwijken.

> En aldus, dierbare broeders, draagt er zorg voor, volledig afstand te doen van uw eigen wil. Biedt vrijgevig de vrijheid, die Hij u gegeven heeft, aan uw schepper en heer in zijn dienaren aan. En meent niet, dat het een geringe vrucht is van uw vrije wilsbeschikking, dat gij die in de gehoorzaamheid geheel kunt teruggeven aan Hem, die hem u geschonken heeft. Want in dit opzicht verliest ge hem niet alleen niet, maar vervolmaakt hem veeleer, doordat gij uw wil totaal gelijkvormig maakt met de maatstaf van iedere rechtschapenheid, die de goddelijke wil is en die u verklaard wordt door de overste, die u in zijn plaats bestuurt. En daarom moet gij er zorg voor dragen, dat gij nooit de wil van de overste (welke u voor die van God moet gelden) tot de uwe trekt. Want dat zou betekenen, dat gij de goddelijke wil niet tot maatstaf van de uwe maakt, maar integendeel de uwe tot maatstaf van de goddelijke, en zo de orde van zijn wijsheid omkeren...

Om alles kort samen te vatten, is het dus nodig, dat hij, die tot de deugd van gehoorzaamheid wil geraken, zich onderwerpt volgens de tweede graad van gehoorzaamheid, die hierin bestaat, dat men, afgezien de uitvoering van het gebodene, zich de wil van de overste tot de zijne maakt, door zich eerst van de eigen wil te ontdoen, om zich dan te bekleden met de goddelijke wil, die hem door de overste wordt aangeduid.

Samen met de eenheid van wil, vraagt de gehoorzaamheid ook eenheid van inzicht met de overste, voor zover dit mogelijk is. Want de gehoorzaamheid is een offer, waardoor de gehele mens zich in een liefdebrand geheel aan zijn schepper en heer door de handen van zijn dienaren opoffert. Maar ook, omdat zij de gehele verzaking van de mens vraagt, die daardoor zich geheel van zichzelf ontdoet, om alleen het bezit te zijn van en bestuurd te worden door de goddelijke voorzienigheid, door middel van de overste.

Die ondergeschiktheid is noodzakelijk, wil men de krachtige invloed van Hem, die beweegt, ondergaan. Bovendien kunnen eigen wil en oordeel falen. Zal men dus in persoonlijke zaken eerder het inzicht van een ander involgen, dan zijn eigen mening, hoeveel te meer dan het inzicht van de overste, die men als plaatsbekleder van God heeft genomen, om zich door hem te laten leiden als vertolker van de goddelijke wil.

Als eerste middel, om tot die gehoorzaamheid van het verstand te komen, geeft Ignatius weer opnieuw aan, dat men in de overste niet de zwakke, feilbare mens moet zien, maar Christus, de eeuwige wijsheid, de onmetelijke goedheid, de oneindige liefde.

> Vervolgens zijt ge er zo zeker van, dat het u, die u uit liefde tot Hem onder gehoorzaamheid hebt gesteld, — door u te onderwerpen aan de wil van de overste, om u beter met de goddelijke in overeenstemming te brengen, — niet aan zijn zeer getrouwe liefde zal ontbreken, om u te leiden door het middel, dat Hij u gegeven heeft. En aldus moet gij de stem van de overste, in zover deze u beveelt, slechts nemen voor die van Christus... En als gij op deze wijze niet de mens beziet met de uitwendige ogen, maar God met de inwendige, dan zal het u niet moeilijk vallen, om uw wil en oordeel in overeenstemming te brengen met de maatstaf, die gij voor uw handelingen genomen hebt.

Het tweede middel tot de volmaakte gehoorzaamheid bestaat hierin, dat men altijd naar redenen zoekt, om het bevel van de overste, of zelfs zijn wens, te verdedigen.

Het derde middel leert ervan overtuigd te zijn, dat alles wat de overste verordent, een verordening is van God en van zijn allerheiligste wil. Heeft men dit inzicht, dan moet men blindelings, zonder enig onderzoek, met de parate aandrijving van de wil, die verlangt te gehoorzamen, overgaan tot de uitvoering van het bevolene.

Nadat Ignatius enkele voorbeelden van deze wijze van gehoorzaamheid uit het leven der woestijnvaders heeft aangehaald, gaat hij voort:

> En aldus wil ik zeggen, dat deze wijze om zijn eigen oordeel te onderwerpen, na voorop gezet te hebben, dat hetgeen bevolen wordt, heilig is en overeenkomstig de goddelijke wil, zonder verder onderzoek, een gebruikelijke houding van de heiligen was en door iedereen dient te worden nagevolgd, die volmaakt wil gehoorzamen in alle zaken, waarin niet op duidelijke wijze van zonde sprake is.

Dit alles wil niet zeggen, dat als de onderdaan een andere mening dan de overste is toegedaan, hij deze ook niet aan de overste mag kenbaar maken. Maar om hierin niet door eigenliefde bedrogen te worden, vraagt Ignatius deze voorzorg, dat men in dergelijke gevallen eerst gaat bidden. Vervolgens dat men zowel voor als na die mededeling een volkomen gemoedsrust bewaart om de zaak waarvan sprake is, op zich te nemen of ze te laten varen en zelfs goed te keuren en voor beter te houden hetgeen de overste zal willen beslissen.

Tenslotte wijst Ignatius op de levenseenheid, die de gehoorzaamheid meebrengt, van onderdaan langs de hiërarchie met God. Want door de onderworpenheid van onderdanen aan de onmiddellijke oversten, van rectoren en plaatselijke oversten aan de provinciaal, van deze aan de generaal

en van de generaal aan de Paus als plaatsbekleder van Christus, regelt de goddelijke voorzienigheid alles op zachte wijze. [77])

Niet altijd even gemakkelijk had Ignatius het met de ouders, van wie de kinderen Jezuiet wilden worden. Zo was de vrouw van Nicolao Pietro Cesari ontroostbaar over het feit, dat haar zoon Octavio uit eigen beweging van Napels naar Sicilië was gegaan, om daar in de orde te treden. Onder al de beweegredenen, die Ignatius aan Nicolao op 27 augustus 1553 schrijft, om de moeder tot andere inzichten te brengen, is er deze, dat het toch niet te verwonderen is, dat hun zoon de voorkeur heeft gegeven aan de dienst en het welbehagen van Christus boven die aan een of ander schepsel. [78])

De moeder van Octavio liet het hier echter niet bij, maar spande Hector Pignatelli, hertog van Monteleone, voor haar wagen. Ignatius antwoordt hem op 10 december 1553 beleefd, dat hij op het verzoek van de moeder, om hun zoon weer naar Napels te laten terugkomen niet kan ingaan. Hij heeft medelijden met het geestelijk en lichamelijk lijden van de moeder en hij wenst haar van harte het ware geneesmiddel toe, dat bestaat in zich gelijkvormig te maken aan de wil van God. [79])

In deze gelijkvormigheid ziet Ignatius steeds de enige troost in lijden en verdriet. Zo montert hij Magdalena Angelica Doménech 12 januari 1554 op:

> Als met dit al u tracht te berusten in de handen van Christus onze Heer, door de eigen wil geheel gelijkvormig te maken aan de zijne en zeer bereid zijt om Hem te volgen in de smarten, die Hij in deze wereld leed, wanneer Hij deze wil mededelen, om Hem dan te volgen in de glorie van de andere wereld, dan twijfel ik er niet aan of uw lijden zal grotendeels ophouden en dan zal de kracht om het te ondergaan zo toenemen, dat het veel minder voelbaar zal zijn [80]).

Ook Maria Frassona del Gesso troost hij 20 januari 1554 op een dergelijke wijze door o.a. te zeggen, dat als er een weg is om geestelijke moeilijkheden en kwellingen in deze wereld te vermijden, dan is het door zijn best te doen zijn wil geheel gelijkvormig te maken aan die van God. Want als Hij ons hart geheel en al bezit, zodat wij het tegen onze wil niet kunnen verliezen, dan kan er geen zaak van grote kwelling voorvallen, omdat iedere droefheid ontstaat uit het feit, dat men iets, wat men bemint, verloren heeft of vreest te verliezen [81]).

Wanneer koning Jan III van Portugal zijn zoon verloren heeft, dan schrijft Ignatius hem op 6 april 1554, zich te verheugen, daar de koning aan de wereld zo'n heilzaam voorbeeld heeft gegeven van sterkte en gelijkvormigheid met Gods wil. [82])

Bij de zieke Pater Attino, is Polanco weer de spreekbuis van Ignatius:

> En denkt niet, dat de aandacht voor de gezondheid een geringe zaak is, mits men die gezondheid slechts verlangt voor de dienst van God en overeenkomstig zijn god-

---

77) *Epp.* IV, pp. 669-681.
78) *Epp.* V, p. 419.
79) *Epp.* VI, pp. 50-51.
80) *Epp.* VI, p. 161.
81) *Epp.* VI, p. 224.
82) *Epp.* VI, pp. 370-371.

delijk welbehagen. En ook is er veel berusting nodig (hoewel gij alle redelijke middelen tot uw herstel gebruikt) om u tevreden te stellen met alles, in zover God onze Heer over uw persoon zal beschikken. En ook, omdat, in zover Hij u bezoekt met ziekte, gij die uit Zijn hand moet aanvaarden, als een kostbaar geschenk van de Vader en zeer goede en wijze Geneesheer, door U los te maken van alles, met ziel en lichaam, in doen en denken. Zo is de berusting dus nodig, om tevreden te zijn met alles, wat aan Zijn goddelijke voorzienigheid zal behagen [83]).

15 mei 1554 prijst Ignatius Catalina de Cordoba om haar totale gelijkvormigheid met Gods wil, die haar twee zonen nam, de een om te leven in de hemel, de ander om te sterven aan de liefde tot deze wereld in de Sociëteit. [84])

In een andere condoleantiebrief van 22 december 1554 troost Ignatius Violante Casali Gozzadini bij het overlijden van haar zoon. Hij hoopt, dat God haar zoveel gelijkvormigheid met zijn heilige wil gegeven heeft, dat zij zich niet bedroefd gevoelt wegens het gemis van menselijke troost, die zij anders van haar zoon zou gehad hebben. [85])

Aan een zieke vriend Juan de Avila prent Ignatius ook weer in op 17 januari 1555, dat het nodig is om veel geduld te hebben,

opdat wij allen ten slotte ons gelijkvormig mogen maken met hetgeen wij weten, dat God onze Schepper van ons verlangt [86]).

24 november 1555 schrijft Ignatius aan Jeronimo Vianes, dat hij diens neef, Miguel, die ziek is, benijdt, omdat Miguel een dubbele verdienste geniet door zijn geduld in het lijden en door de liefde, waarmee hij de weldaad van de hand Gods aanvaardt en erkent. Want hij, Ignatius, houdt het voor zeker, dat de alwijze en liefderijke Vader aan Miguel slechts datgene oplegt, wat heilzaam is voor zijn laatste en hoogste goed. [87])

Enrique de la Cueva, die in de Sociëteit wil treden, wordt er door Ignatius op voorbereid (28 november 1555), dat het hem en iedere religieus past, dat, als men eenmaal het offer van zijn persoon gebracht heeft, men zich geheel als brandoffer aan de goddelijke en hoogste goedheid moet aanbieden. Daarbij mag men niets voor zichzelf terughouden, zoals zij doen, die hun eigen wil bewaren en hun eigen oordeel willen volgen en zo het voornaamste deel terugnemen van hetgeen zij reeds aan God door de handen van hun oversten hebben overgeleverd. [88])

Juan Perez wil ook Jezuiet worden, maar heeft nog voor vijf kinderen te zorgen. Ignatius laat hem door Polanco weten op 12 december 1555, dat hij moeilijk een oordeel over deze zaak kan vormen, omdat hij van de omstandigheden niet op de hoogte is. Hij geeft daarom slechts enkele algemene beginselen, waaronder dit, dat Juan bovenal een zeer zuivere mening moet hebben om alleen maar Gods welbehagen te beschouwen en een verlangen, om zich daaraan gelijkvormig te maken. En zo zal hij, als hij in zijn staat

83) *Epp.* VI, pp. 585-587.
84) *Epp.* VI, p. 709.
85) *Epp.* VII, p. 183.
86) *Epp.* VIII, p. 363.
87) *Epp.* X, pp. 206-208.
88) *Epp.* X, pp. 222-224.

blijft, zich daarin trachten te vervolmaken. Zou hij echter veranderen, dat hij dan zijn zaken zo regele, dat hij daarover aan God volle verantwoording kan afleggen. [89])

Een maand of twee voor zijn dood komt Ignatius tenslotte nog weer eens op zijn lievelingsgedachte terug. Broeder Juan Bautista wilde, hoewel hij daartoe volkomen ongeschikt was, gaan studeren en priester worden. Ignatius wijst hem op 23 mei 1556 vaderlijk terecht. De broeder moet inzien, dat dit verlangen een bekoring van de duivel is. Hij vergeet, dat een religieus in geen enkel opzicht er een vrije wil op moet nahouden, en dat hij, om Gods wil te doen, die van de oversten moet volbrengen. Als hij alles aan God gegeven heeft, moet hij zich ook door God laten leiden en dit niet op zijn eigen wijze, maar op die van God. En deze wijze zal hij moeten leren kennen door zijn gehoorzaamheid aan de overste. [90])

Al deze aangehaalde gegevens laten ons zien, dat, hoewel Ignatius geen systematische verhandeling over de oefening van gelijkvormigheid heeft nagelaten, hij toch verschillende zijden van het geestelijk leven rond de conformitas opbouwt.

Vooreerst bestaat volgens hem de oefening van gelijkvormigheid zowel in het kennen van Gods wil met het verstand, voorgelicht door het geloof, als in de uitvoering ervan door de van boven gesterkte wil. Ignatius is een volledig ontwikkelde persoonlijkheid, geen loutere voluntarist, die men zo dikwijls van hem gemaakt heeft. Voor het doen van het goede, vraagt hij steeds het scherpe inzicht ervan. Zowel verstand als wil krijgen bij hem hun volledige taak toegewezen en worden tot hun hoogste energie opgewekt. Maar ofschoon het van de ene kant lijkt, of hij aan de menselijke pogingen in het geestelijk leven het primaat geeft, verwacht hij juist van de andere kant weer, dat dat het bij het kennen en vervullen van Gods wil gaat om een gunstbewijs van God, een genade, die men steeds weer moet afsmeken. Het is God tenslotte, die de gelijkvormigheid geeft en tot stand brengt en daarom hangt het kennen en volbrengen van Gods wil dan ook af van de mate van de geschonken genade. Grond van deze gelijkvormigheid is de aanwezigheid van God in de ziel, waar Hij de wil van de mens overvormt in de zijne, op voorwaarde, dat de mens totaal aan de eigen wil verzaakt, die als het ware ledig maakt, opdat God die kan vullen. Gods wil wordt zo de enige maatstaf van de menselijke. In de gelijkvormigheid met Gods wil bestaat ieders heiliging, omdat zo de tegenstrevende lagere krachten door de hogere, die zich geheel gelijkvormig met Gods wil hebben gemaakt, worden meegevoerd. Dat betekent strijd, maar ook de verzekering van de blijdschap in de eeuwige zaligheid.

Gods wil gebruikt de wil van de mens als instrument tot zijn eigen verheerlijking en tot heiliging van de mens zelf. Maar dat instrument moet zich dan ook door God laten gebruiken en leiden en mag nergens en hoe dan ook Gods wil in een bepaalde richting dwingen. Van het instrument wordt

[89]) *Epp.* X, pp. 307-308.
[90]) *Epp.* XI, pp. 437-438.

dus gehoorzaamheid verlangd, vooreerst aan God zelf, maar ook aan hen, die namens God, zijn heilige wil mededelen. In die gehoorzaamheid ontdoet de mens zich van eigen wil en oordeel, maar om met God bekleed te worden. Zo vormt de gelijkvormigheid de diepste grond van de gehoorzaamheid.

Het doen vervullen van Gods wil, is het doel van ieder apostolaat. Gelijkvormigheid met Gods wil geeft in moeilijkheden, ziekte en dood de enige ware levenshouding, die vrede, troost en rust verzekert.

Gods wil wordt gekend door verstandelijk overleg, gebed, en het nauwkeurig onderscheiden van de werking der verschillende geesten, God, engel en duivel in de ziel. Dit geldt, behalve voor een beslissing in gewichtige aangelegenheden, bijzonder voor de keuze van een levensstaat, die geheel en alleen naar Gods wil mag worden ingericht.

Geestelijke oefeningen

Jan Ruusbroec zegt treffend:

> Daer God ende de ziele vergaderen in eenicheit der minnen, daer ghevet God zijn licht der gracien boven tijt: ende de siele ghevet den vrien keer overmids crachte der gracien in eenen corten nu des tijdes: ende daer werdet karitate gheboren inder zielen, van Gode ende van der zielen: want karitate is een minnenbandt tusschen Gode ende de minnende ziele [91]).

In dit wonderlijk spel leerde Ignatius kennen door verstandelijk overleg, door gebed en de onderscheiding der geesten, welke weg hij in zijn leven volgens Gods wil moest bewandelen en hij kreeg ook de kracht, om in uitzonderlijke heiligheid die goddelijke wil te vervullen.

Deze ervaringen heeft hij neergeschreven in, wat langzaam aan is uitgegroeid tot een boekje, waaraan hij zonder enige pretentie een naam gaf, die in zijn tijd algemeen gebruikelijk was voor een bundel godvruchtige oefeningen: *Ejercicios Espirituales.* [92]) En zoals Ignatius altijd enig nut wilde stichten, waar hij maar kon, zo wilde hij met dit boekje aan anderen een bovennatuurlijke methode aan de hand doen, opdat ook zij langs de weg, die hij gegaan was, Gods wil in hun leven zouden vinden.

Dat dit zo is, blijkt duidelijk uit de eerste van een reeks Aantekeningen, die Ignatius aan de oefeningen doet voorafgaan.

> Zoals wandelen, een tocht te voet maken en hardlopen lichamelijke oefeningen zijn, zo ook noemt men geestelijke oefeningen iedere manier om de ziel voor te bereiden en geneigd te maken tot het zich ontdoen van alle ongeregelde neigingen, en nadat men deze heeft afgelegd tot het zoeken en vinden van de goddelijke wil bij de inrichting van zijn leven, tot zaligheid van de ziel [93]).

---

[91]) *Die Gheestelike Brulocht,* in *Werken* I, Tielt 1944, p. 109.

[92]) Wij citeren steeds naar de uitgave in de *Mon. Hist. S.J., Mon. Ign.,* S. II, Matriti 1919. Voor de vertaling der teksten volgen wij grotendeels J. Tesser S.J., *De Geestelijke Oefeningen van Sint Ignatius van Loyola; nieuwe vertaling uit de grondtekst,* 's-Hertogenbosch 1953.

[93]) N° 1, *Annotatio* 1, p. 224. De versio prima, een latijnse vertaling van de hand van St. Ignatius zelf, luidt: „circa dispositionem proprii status ad salutem animae" (p. 225), terwijl het spaans heeft: „en la disposición de su vida".

De grondhouding, die iedereen, die deze oefeningen wil doen, moet innemen, is een absolute bereidheid tot alles wat Gods wil van hem zal vragen. Dit wordt hun voorgehouden in de vijfde aantekening:

> Voor hem, die de oefeningen ontvangt, is het zeer voordelig ze grootmoedig en vrijgevig jegens zijn schepper en heer in te gaan en Hem heel zijn wil en vrijheid op te dragen, opdat zijn goddelijke majesteit zich zowel van zijn persoon als van al wat hij bezit, moge bedienen volgens Zijn allerheiligste wil [94]).

Ook hier weer veronderstelt Ignatius, dat God zelf zijn heilige wil kenbaar zal maken aan hem, die er ijverig naar zoekt. Daarom mag, volgens aantekening 15, de geestelijke leider de retraitant niet tot een bepaalde levensstaat trachten over te halen. Want hoewel het buiten de Geestelijke Oefeningen verdienstelijk is, iemand, die daartoe geschikt is, tot de evangelische raden te bewegen,

> zo is het toch tijdens deze Geestelijke Oefeningen passender en veel beter, dat bij het zoeken van Gods wil, de schepper en heer zichzelf meedeelt aan de toegewijde ziel, door haar tot Zijn liefde en lof te ontvlammen en haar zelf geschikt te maken om de weg te gaan, waarop zij Hem in het vervolg beter zal kunnen dienen. Wie de oefeningen geeft, mag dus niet overhellen of geneigd zijn noch tot de ene, noch tot de andere zijde, maar hij moet zijn als het gewicht, dat de weegschaal in evenwicht houdt en late de schepper rechtstreeks verkeren met Zijn schepsel en het schepsel met Zijn schepper en heer [95]).

Maar ook de retraitant mag tot niets bepaalds geneigd zijn, dan alleen om Gods wil te vinden. Want:

> Daartoe, nl. dat de schepper en heer des te zekerder in Zijn schepsel werke, is het zeer passend, dat die ziel, indien zij bij geval op ongeregelde wijze aan iets gehecht is of tot iets geneigd, zich met alle kracht erop toelegt tot het tegendeel te komen van datgene, waartoe zij verkeerdelijk geneigd is... Ze moet dan verklaren, dat zij noch dat ambt of die inkomsten, noch wat dan ook wil, tenzij Zijn goddelijke majesteit haar verlangens geregeld heeft en haar oorspronkelijke neiging veranderd. De reden om de een of andere zaak te verlangen of te behouden mag dus alleen zijn, de dienst, de eer en glorie van Zijn goddelijke majesteit [96]).

In aantekening twintig wordt dan nog gezegd, dat het voordeel van de afzondering hierin gelegen is, dat de retraitant alle zorg op een enkele zaak kan vestigen, nl. de dienst van zijn schepper en heer en de geestelijke vooruitgang van zijn ziel. Hij beschikt dan vrijer over zijn natuurlijke vermogens om ijveriger te zoeken, wat hij zozeer verlangt. [97])

Het voorgaande maakt de eigenlijke titel van het boekje duidelijker, die het moet onderscheiden van gelijknamige werkjes:

> Geestelijke Oefeningen om zichzelf te overwinnen en zijn leven te regelen, zonder daarbij geleid te worden door een of andere neiging, die ongeregeld mocht zijn [98]).

---

[94]) *Annotatio* 5, n° 5, p. 228. Spaanse tekst: „para que su divina maiesdad, asi de su persona como todo lo que tiene se sirva conforme (i.pl.v. deze drie laatste woorden schreef Ignatius eerst: *ordene*) a su sanctissima voluntad". Versio prima spreekt hier van „sanctissimum beneplacitum suum" (p. 229).

[95]) *Annotatio* 15, n° 15, p. 236.

[96]) *Annotatio* 16, n° 16, pp. 238-240.

[97]) N° 20, p. 248.

[98]) N° 21, p. 250.

In het Fundament, een beschouwing die aan de meditaties voorafgaat, wordt als het ware een eerste conclusie getrokken uit de gelijkvormigheid met Gods wil. Dat de mens nl. volkomen onthecht moet zijn aan ieder schepsel ter wereld, zodat hij van zijn kant gezondheid niet verkiest boven ziekte, noch rijkdom boven armoede, noch eer boven oneer, noch een lang boven een kort leven en zo verder in al het overige. Hij moet alleen verlangen en kiezen wat hem meer brengt tot het doel, waartoe hij geschapen is, nl. de dienst, lof en eer van God en de zaligheid van zijn eigen ziel.

Met andere woorden, de mens moet totaal bereid zijn in alles, wat hem overkomt, Gods wil te aanvaarden, hoe deze ook luidt [99]).

Omdat de ongeregelde gehechtheid de grote belemmering is om Gods wil te kennen en te volgen, geeft Ignatius in de Eerste Week der Oefeningen allerlei beschouwingen en middelen om zich van die ongeregelde neigingen te ontdoen. Zo handelt hij over het bijzonder en algemeen gewetensonderzoek, de zonde en haar straf, de hel.

Dat hij de zonde beschouwt als de daad van ongehoorzaamheid tegen Gods wil, blijkt uit de overweging, dat de gevallen engelen zich van hun vrijheid niet wilden bedienen om eerbied en gehoorzaamheid te bewijzen aan hun schepper en heer, maar tot hoogmoed kwamen. [100])

Nadat degene die de oefeningen doet, door deze overwegingen geheel bereid is geworden om de ongeregelde neigingen naar best vermogen af te leggen, staat hij open om te luisteren naar hetgeen God in zijn leven van hem wil. Bij de overweging over Christus Koning, die iedereen uitnodigt tot zijn volledige dienst, wordt dan ook als genade gevraagd:

> Dat ik niet doof moge wezen voor Zijn oproep, maar bereid en vol ijver om Zijn allerheiligste wil te volbrengen [101]).

En als resultaat van deze beschouwing wordt dan ook verwacht, dat de retraitant volledig bereid is om Gods wil tot in zijn uiterste consequenties te aanvaarden:

> Ik draag met uwe hulp en genade mijzelf aan u op en verklaar, dat het mijn wil en begeerte is en weloverwogen besluit, als het maar strekken mag tot uwe meerdere dienst en lof, u na te volgen in het verdragen van alle onrecht en van alle smaad [102]) en van alle armoede, zowel daadwerkelijke als geestelijke, wanneer uwe allerheiligste majesteit mij wil uitverkiezen en aannemen in zo'n hoge levensstaat [103]).

Christus is de weg, de waarheid en het leven, naar wie ieder zijn leven moet inrichten in de mate, waarin Gods wil over de mens beschikken zal. Daarom laat Ignatius de retraitant in de volgende oefeningen vooral de mysteries uit het Evangelie overwegen. Dat Christus door zijn menswording alleen de wil van zijn hemelse Vader wilde volbrengen. Bij zijn geboorte

---

99) N° 23, pp. 250-252.
100) N° 50, p. 278.
101) N° 91, p. 314.
102) Dat Ignatius armoede steeds samenbrengt met smaad en vernedering moet, dunkt me, hieraan worden toegeschreven, dat als men in zijn tijd religieus werd, men een soort sociale degradatie onderging. Bedelmonniken waren niet in tel, werden voortdurend gehekeld enz.
103) N° 98, p. 320.

lijdt hij de uiterste armoede, het begin van een leven in ellende, honger en dorst, hitte en koude, versmadingen en beledigingen, dat zou eindigen met de dood op het kruis. Door zijn achterblijven in de tempel toonde Hij gehoorzaamheid aan zijn hemelse Vader en aan zijn ouders.

Aan deze laatste overweging knoopt Ignatius nu een beschouwing vast, waarmee een inleiding gegeven wordt op de overdenkingen van de verschillende levensstaten.

> Wij hebben nu het voorbeeld overwogen, dat Christus onze heer door zijn gehoorzaamheid aan Zijn ouders ons heeft gegeven voor de eerste levensstaat, die gelegen is in de onderhouding der geboden. En eveneens voor de tweede levensstaat, die der evangelische volmaaktheid, toen Hij in de tempel achterbleef en Zijn voedstervader en bloedeigen moeder verliet om met de uitsluitende dienst van zijn eeuwige Vader bezig te zijn. Thans zullen wij, onder gelijktijdige beschouwing van Zijn leven, beginnen met te onderzoeken en te vragen in welke levenswijze of welke levensstaat Zijn goddelijke majesteit zich van ons zal willen bedienen [104]).

Als inleiding hierop geeft Ignatius dan de bekende meditatie, die men gewoonlijk de *Twee Standaarden* noemt, maar waaraan ik liever die van de *Twee Legerkorpsen* zou willen geven. Van het ene korps is de aanvoerder de duivel, die de mensen tracht te verstrikken door middel van rijkdom, eer en hoogmoed. Aan de andere zijde staat de ware opperbevelhebber, Christus, die de mensen uitnodigt tot Zijn dienst in armoede, smaad en nederigheid. En in heel deze overweging wordt dan met het oog op de keuze uitdrukking gegeven aan het verlangen van de retraitant naar daadwerkelijke armoede, als dit aan de goddelijke majesteit zou believen en God hem zou willen uitverkiezen. [105])

Omdat de retraitant zich nu bereid heeft verklaard om Christus tot in zijn uiterste armoede te volgen, als dit van hem gevraagd wordt, laat Ignatius nu een beschouwing volgen, nl. *Van de drie paar mensen* [106]), waarin als het ware een proef op de som genomen wordt, of de zich oefenende mens werkelijk in concreto bereid is alle middelen te gebruiken om tot die armoede te komen, steeds weer vooropgezet, dat Gods wil in die richting zal spreken.

Het gaat hier dus over drie paar mensen,

> waarvan elk paar tienduizend dukaten heeft verworven, maar niet louter en, zoals het behoort, uit liefde voor God. Zij willen allen zalig worden en in vrede God onze Heer vinden, door zich te ontdoen van de last en de hinder, die zij daarbij ondervinden vanwege de gehechtheid aan het verworven bezit.

De gedragingen van deze drie paar mensen gaat de retraitant nu beschouwen met het doel,

> om datgene te verlangen en te kennen, wat aan Zijn goddelijke majesteit aangenamer is.

Het eerste paar zou zich van die gehechtheid willen ontdoen, maar gebruikt de juiste middelen niet. Het tweede paar wil zich inderdaad losmaken, maar

---

[104]) N° 135, p. 340.
[105]) Zie o.a. n° 147, p. 346.
[106]) N° 149-157, pp. 348-357.

zo, dat het in het bezit blijft van de verworven zaak, zodat God moet komen waarheen zij willen. Zij nemen niet het besluit de zaak prijs te geven, om zelf naar God te gaan, al zou dit ook de beste levensstaat voor hen zijn.

Het derde paar wil zich ontdoen van die gehechtheid, maar wil er zich zo van ontdoen, dat het evenmin bevangen is door de neiging om de verworven zaak te behouden, als om ze niet te behouden. Dit paar wil de zaak alleen willen of niet willen, naargelang God onze Heer het hun zal ingeven en het hun beter zal voorkomen voor de dienst en de lof van zijn goddelijke majesteit. Intussen willen zij voorop stellen, dat zij alles met het hart prijsgeven en zich inspannen om noch deze noch enige andere zaak te willen, tenzij zij uitsluitend door de dienst van God onze Heer bewogen worden, zodat dus het verlangen om God onze Heer beter te kunnen dienen hen ertoe brengt de zaak te aanvaarden of prijs te geven.

Na opnieuw gedurende enkele dagen de mysteries van het leven van Christus overwogen te hebben, gaat de retraitant zich direct op de keuze voorbereiden. Hij doet dit door een beschouwing, die men gewoonlijk de *drie graden of drie vormen van nederigheid* [107]) noemt, maar die eigenlijk drie wijzen zijn van gelijkvormigheid met Gods wil. Terecht tekent I. IPARAGUIRRE S.J. dan ook bij deze beschouwing aan, dat Ignatius hier de term „humildad" gebruikt in de zin, die middeleeuwse geestelijke schrijvers, o.a. St. Thomas en S. Bernardus er aan geven, nl. als onderwerping en ondergeschiktheid aan God, zodat men zich niet verheft boven datgene, wat door Gods verordening is vastgesteld. [108]) Natuurlijk is deze onderworpenheid en gelijkvormigheid een vorm van nederigheid. Maar juist omdat men de meer specifieke betekenis verwaarloost, bezorgen de drie graden van nederigheid aan de commentatoren van de Geestelijke Oefeningen gewoonlijk zoveel hoofdbrekens, om ze nl. te verklaren en ze in het geheel der Oefeningen in te schakelen. Gaat men echter van de gelijkvormigheid met Gods wil uit, waarom heen, zoals nu reeds duidelijk zal zijn, de gehele Oefeningen gebouwd zijn, dan wordt althans de theorie van deze beschouwing der „humildad" heel wat eenvoudiger. [109])

Zo gezien is de eerste wijze van onderwerping aan Gods wil deze, dat de mens in alles gehoorzaamt (obedesca) aan de wet van God, d.w.z. in alles wat God onder doodzonde gebiedt en verbiedt en waardoor God duidelijk zijn wil openbaart.

De tweede wijze gaat verder. Dan verklaart de mens zich bovendien bereid alles te aanvaarden wat Gods wil hem overzendt: rijkdom of armoede, eer of oneer, een lang of een kort leven. Dit omvat dus die gehele onthech-

---

107) N° 165-167, pp. 368-372.

108) In de uitgave van de *Obras Completas*, Madrid 1952, p. 191, n. 92. Hij verwijst naar de S. Th. II II pp. 161-162.

109) Naar ik meen, gaat A. AMPE S.J., in zijn overigens zeer diepgaande studie *De nederigheid in S. Ignatius' Geestelijke Oefeningen* in *Bijdragen* 10, 1949, 56-96, te veel van het begrip nederigheid in de stricte zin van het woord, uit. Hierdoor maakt hij de oplossing van het vraagstuk, dat hij zich stelde, wel wat ingewikkeld. Zie ook: Ch. BOYER S.J., *Le troisième degré d'humilité de S. Ignace de Loyola et la plus grande gloire de Dieu*, in *RAM* 12, 1931, 162-169. A. GAULTIER S.J. probeerde de stelling van Boyer te weerleggen met: *Le troisième degré d'humilité de S. Ignace; l'hypothèse impossible*, in *RAM* 12, 1931, 218-229. Woord noch wederwoord brengen het vraagstuk nader tot een oplossing.

ting, of wat hetzelfde is, het volkomen paraat staan voor alles, wat Gods wil ons overzendt of waarin Gods wil duidelijk te zien is; dit werd reeds in het Fundament aanbevolen. En omdat de gehechtheid aan deze zaken onder de categorie van de dagelijkse zonde valt en ook, omdat Gods wil duidelijk spreekt als hij iets onder dagelijkse zonde gebiedt of verbiedt, voegt Ignatius hieraan toe, dat in deze wijze niets ter wereld de mens zo zou trekken, dat hij het in beraad zou nemen een dagelijkse zonde te doen.

Deze twee wijzen veronderstellen dus, dat Gods wil duidelijk gesproken heeft.

Hoe moet nu de houding zijn van degene, die de Oefeningen doet, wanneer Gods wil nog niet gesproken heeft?

Dan zal hij staande voor de keuze van een leven van rijkdom, eer en aanzien of dat van armoede en smaad, voor zover het van hem afhangt — Ignatius ziet het dieper vanuit God: „Wanneer het voor de eer en glorie van de goddelijke majesteit gelijk zou blijven" — door zijn liefde tot Christus gedreven worden tot verlangen naar daadwerkelijke navolging van Christus in armoede en smaad. De liefde snelt hier het inzicht voorbij, maar altijd met dien verstande, dat wanneer Gods wil duidelijk het tegendeel van een leven van armoede aanwijst, de mens dan ook met dezelfde liefde, dat raadsbesluit van God zal aanvaarden.

Na dagen lang over al het voorgaande voor Gods aanschijn nagedacht en gebeden te hebben, en na in de regels van de onderscheiding der geesten te zijn onderwezen, is degene die de Oefeningen doet, volkomen voorbereid om de keuze te doen, d.w.z. in staat om Gods wil over zijn leven te onderscheiden, zonder dat hij ook maar door iets anders geleid wordt. [110])

Ignatius onderscheidt nu drie omstandigheden, gewoonlijk drie tijden genoemd, om een keuze te doen.

> De eerste is, wanneer God onze Heer de wil zo beweegt en aantrekt, dat die vrome ziel, zonder te twijfelen of te kunnen twijfelen, ingaat op wat haar werd voorgehouden, zoals de H. Paulus en de H. Matthaeus hebben gedaan toen zij Christus onze Heer volgden.

Als God op zo'n buitengewone wijze zijn wil toont, bestaat er inderdaad geen twijfel hoe men moet handelen.

Meestal echter zal God op een meer aan de mens aangepaste wijze in de ziel werken.

Dit gebeurt, wanneer de retraitant de beide polen, leven in rijkdom of leven in armoede voor Gods aanschijn overweegt en hij bij een van die twee veel klaarheid en inzicht verkrijgt en geestelijke vertroostingen ondervindt, veronderstellen wij bij het overwegen der armoede, maar bij de gedachte aan rijkdom verwarring en troosteloosheid, dan kan hij, met een degelijk inzicht in de bewegingen, die God en de duivel in de ziel kunnen veroorzaken, veilig besluiten, dat Gods wil voor hem in een leven van armoede is gelegen.

De keuze kan tenslotte ook nog gedaan worden in een tijd van rust, nl. als de ziel niet bewogen wordt door de verschillende geesten en zich vrij

---

[110]) N° 169-189, pp. 372-391.

en kalm van haar natuurlijke vermogens bedient. Dit is de tijd van het verstandelijk overleg, voorgelicht door het geloof. In deze tijd kan men weer op twee manieren te werk gaan.

Vooreerst: voor ogen houden dat men geschapen is om God te loven en zijn ziel zalig te maken. Ook bereid zijn om hoe Gods wil zal spreken, deze vrij van ongeregelde gehechtheid te aanvaarden,

> zodat ik mij gedraag als een balans in evenwicht, klaar om door te slaan naar datgene, wat ik als meer bevorderlijk zal erkend hebben voor de eer en lof van God onze Heer en voor de zaligheid van mijn ziel.

Bovendien

> God onze Heer vragen, dat Hij mijn wil gelieve te bewegen en mij in te geven, wat ik aangaande de voorgestelde zaak moet doen tot Zijn meerdere eer en glorie, zodat ik met mijn verstand goed en oprecht te rade mag gaan en een keuze doen in overeenstemming met Zijn allerheiligste wil en welbehagen.

Met dit alles voor ogen moet de retraitant dan het voor en tegen van de zaak, waarover de keuze gaat, afwegen. En als hij deze zo van alle kanten heeft overwogen en beredeneerd, moet hij zien, naar welke kant het verstand meer overhelt. Deze beraadslaging moet dus gedaan worden op grond van sterkere verstandelijke beweegredenen en niet van een of andere zinnelijke aandrift.

Is de keuze gedaan, dan moet men tenslotte in vurig gebed deze aan God opdragen, opdat Hij ze gelieve te aanvaarden en te bevestigen.

De tweede manier van de derde tijd om door verstandelijk overleg, Gods wil te vinden, is als volgt.

Ook hier moet men er voortdurend op bedacht zijn, dat de liefde, die tot de keuze van een bepaalde zaak beweegt, van boven, dus uit de liefde Gods moet voortkomen, zodat degene die de keuze doet, zich eerst overtuigt of de grotere of geringere liefde, welke hij gevoelt voor hetgeen hij kiest, alleen zijn schepper en heer op het oog heeft. Hiermede gewapend moet hij dan overdenken, wat hij, in de zaak waar het over gaat, aan een totaal vreemde mens zou aanraden, of zich afvragen, wat men op zijn sterfbed of op de oordeelsdag voor een keuze zou hebben willen doen. Ook na deze manier moet men zijn keuze aan God opdragen en om bevestiging vragen.

Deze bovennatuurlijke methode om Gods wil te zoeken en te vinden, wordt op heerlijke wijze toegelicht door Joh. POLANCO, die de geest van Ignatius zo diep heeft aangevoeld. In zijn *Directorium* [111]), een soort handleiding op de Geestelijke Oefeningen, toont hij voortdurend aan, dat het in die Oefeningen gaat om het zoeken, vinden en volbrengen van Gods H. wil. [112]) Ik wil hier alleen laten volgen hetgeen direct betrekking heeft op de keuze.

> Sub vesperam quinti diei, postquam rationem exiget instructor illorum, quae acta sunt eo die, observet an qui exercetur dispositus sit (quod ad affectum attinet) ad

---

111) *Mon. Hist. S.J., Mon. Ign.,* S. II (*Exercitia*), Matriti 1919, pp. 795-846.
112) Zie: n° 8, p. 799; n° 16 pp. 801-802; n° 19, p. 802; n° 22 en 23, p. 802; n° 29, p. 803; n° 76, p. 816.

aggrediendas electiones; dispositio autem ea esse debebit, ut voluntas resignata sit in manibus Domini ad viam praeceptorum vel consiliorum sectandam, quasi in quodam aequilibrio; vel potius (quod in ipso est) ad partem consiliorum inclinet, si talem intelligetur esse Dei voluntatem [113]).

Mensen die niet in deze gesteltenis zijn, moet men niet tot de keuze toelaten, maar o.a. de meditatie over de drie paren van mensen en de drie vormen van onderwerping doen herhalen met de vermaning:

ut... curent se ad resignationem impetrandam a Deo disponere, petendo, ut supra est dictum, ut si magis vel aeque Deo gratum sit, ad consilia eligenda, potius quam ad praecepta, ipsius affectum inclinet [114]).

De volgende dag moet de geestelijke leider de retraitant weer bezoeken en toezien of deze tot die onthechting gekomen is, of er dichter bij genaderd of misschien ook verder vandaan geraakt is. En als hij achteruit blijkt te gaan of niet vooruit, dan late men de hele keuze maar achterwege. En als het zelfs niet de moeite waard blijkt verder te gaan, moet men hem „cum dexteritate aliqua occasione quaesita", direct of na korte tijd maar laten gaan.

Zou de retraitant echter tot die onthechting naderen, dan kan men hem nog enkele oefeningen uit de tweede en derde week geven,

exhortando, ut illam resignationem perfectam a Domino impetrare studeat [115]).

Als dan de eigenlijke tijd van de keuze gekomen is, moet men allen, die de retraitant bij een oprechte keuze zouden kunnen hinderen, verre van hem houden,

nec quicquam videat vel audiat, quod eius fieri possit, quod a superiori parte non proveniat, a Patre luminum descendens [116]).

Bij de verklaring van de tweede omstandigheid van keuze moet de leider er op wijzen, dat het hier gaat,

ut exquiratur scilicet Dei voluntas circa rem de qua deliberare debet, per experientiam consolationum et desolationum [117]).

De retraitant moet dus bij zichzelf nagaan, of hij vertroosting of troosteloosheid ondervindt als hij zich de evangelische raden voorstelt en dit zelfde ook bij de geboden. Daar is geen aparte oefening voor nodig,

sed dum versatur in meditationibus et oratione consueta, ut diximus, coram Deo hoc proponat, cum omnimoda resignatione voluntatis suae, Dei voluntatem in se sentire cupiens.

Hij moet daarover niet veel redeneren,

sed se disponere ut optime poterit ad excipiendam inspirationem Spiritus Sancti.

Als de retraitant tegenovergestelde bewegingen ondervindt, moet de gees-

---

[113]) N° 78, p. 817.
[114]) Ibid.
[115]) N° 79, p. 817.
[116]) N° 79, p. 818.
[117]) N° 81, p. 818.

telijke leider met behulp van de regels tot onderscheiding der geesten, trachten te achterhalen,

> quae sit voluntas Dei in re proposita, an scilicet sequendi consiliorum, vel praeceptorum viam [118]).

Als de retraitant in de tweede omstandigheid van keuze geen voortgang maakt, moet men hem de wijze der derde omstandigheid laten gebruiken,

> ubi tranquilla mente et ultimo fine sibi proposito, exquiritur quod medium sit eligenti convenientius secundum voluntatem Dei, ut ad finem illum perveniatur [119]).

De instructor mag echter op geen enkele wijze de keuze beïnvloeden,

> Sed hoc officium suum esse intelligat, creaturam disponere ut a suo Creatore vel per inspirationem et motionem affectus, vel per discursum intellectus praedictum, doceatur, et ei relinquatur totum negotium vocandi eligentem ad hunc vel illum statum in quo solus ipse potest eum conservare et perficere [120]).

De tweede omstandigheid van keuze, als het nl. vaststaat, dat er bewegingen, verlichtingen of vertroostingen in de ziel van hem die de keuze doet, ingestort worden, is voortreffelijker dan de derde,

> quia tunc immediatius suam ipse voluntatem per hos gratiae suae effectus, quam per dicursus tertii temporis, ostendit.

Toch is het goed, om als er twijfel blijft of de verlichtingen van de tweede tijd van keuze van God komen, de derde te gebruiken.

> Nam illi (nl. de twee manieren van de derde tijd) et naturales vires exercent, et hominem simul ad supernaturalem motionem Dei et illustrationem disponunt; unde de electione sic facta optimam rationem eligens Deo reddere potest, cum fecerit quod in se est ad Dei voluntatem cognoscendam, cum 2° modo non potuerit certus esse quod eam invenisset [121]).

Wanneer onder de keuze de retraitant tot het minder volmaakte geneigd zou zijn „in affectu", dan is reden om te geloven, dat de boze geest er achter schuilt.

> Secus est si ad perfectiora propendeat, quia non est huiusmodi spiritus a carne et sanguine; nec probabile est, quod a malo sit spiritu talis propensio; et si a Deo est, non impediet cognitionem voluntatis Dei [122]).

Is het resultaat van de tweede omstandigheid van keuze niet zo zeker en dat van de derde wel, dan is het veiliger het resultaat van de derde te volgen. Maar zijn de verstandelijke redenen van de derde tijd vrij zwak en is er meer voor te zeggen, dat de bewegingen van de tweede tijd van God zijn, dan is de keuze in de tweede omstandigheid gedaan, te prefereren.

> Licet enim prius non clare constiterit per eam de voluntate Dei, rebus magis agitatis et discussis, accendente rationis testimonio, potest constare [123]).

Wanneer tenslotte na de keuze de retraitant zich in gebed begeeft om

---

118) N° 82, pp. 818-819.
119) N° 83, p. 819.
120) N° 84, p. 820.
121) N° 85, p. 820.
122) N° 86, pp. 820-821.
123) N° 88, p. 821.

Gods bekrachtiging over zijn besluit te verkrijgen, en als hij dan de bewegingen van de goede geest in zich bemerkt en de keuze bekrachtigd wordt door de redeneringen in de derde omstandigheid gedaan,

> satis plenum argumentum divinae voluntatis inventae haberi debet.

Nadat POLANCO nog enige andere zaken, die mogelijkerwijze onder dat slotgebed kunnen optreden, onder het oog heeft gezien, gaat hij voort:

Als er in het gebed na de keuze niets bijzonders gebeurt, noch in het affect, noch in de wil, dan moet de retraitant in zijn keuze volharden, omdat men dan mag aannemen,

> quod Deus per discursum rationis, suam voluntatem voluit inveniri. Et si posteriori modo huius temporis probetur electio, priori modo inclusa, tanto certius tenendum est inventam esse Dei voluntatem [124]).

Na de keuze blijft degene die de oefeningen doet, nog verschillende dagen bidden, om in de overweging van de mysteries van lijden, dood en verrijzenis, van God de kracht te bekomen om zijn heilige wil, die hij nu kent, ook volmaakt te kunnen volbrengen.

Maar gedurende deze gehele tijd vormen de gedachten uit de *Beschouwing om de liefde te verkrijgen*, de melodie van deze symphonie van Gods heilige wil. Want het leven volgens Gods wil is niet alleen dat van de uitvoerende dienaar, maar van het beminnende kind, die in alles, in en rond hem, het welbehagen van de Vader ziet. En daarom laat Ignatius dan overwegen, hoe God de mens heeft overladen met weldaden in de schepping, de verlossing en de bijzondere particuliere gunsten, waarbij wij dan met innige ontroering moeten overdenken, hoeveel God voor ons gedaan heeft en hoeveel Hij ons gegeven heeft van wat Hij bezit en dat God zichzelf aan ons wil geven voorzover dat volgens zijn goddelijk raadsbesluit kan. Vervolgens moeten we beschouwen hoe God woont in de schepselen en ook in ons door al zijn natuurlijke gaven, maar ook door een tempel van ons te maken, daar we geschapen zijn naar de gelijkenis en het beeld van zijn goddelijke majesteit. Ten derde overwegen, hoe God in alle schepselen en ook in ons werkt. Tenslotte hoe alle goed en alle gaven van God neerdalen om ons in een grote liefdebrand weer tot God terug te voeren.

Wij kunnen deze *Beschouwing tot het verkrijgen van de liefde* het best toelichten met de woorden van een nederlands tijdgenoot van Ignatius, de Carmeliet Franciscus AMELRY van Ieperen [125]), gestorven rond 1552.

> De liefde Gods is zo krachtig en verenigt de minnende ziel zo met God, dat zij geen behagen kan scheppen in aardse of hemelse blijdschap. Integendeel, zij kan alleen wensen, dat de liefste, behaaglijkste, dankwaardigste en allerzoetste goddelijke wil aan haar geschiede en alleszins, op alle manieren, immer en altijd en zonder enige uitzondering in haar volbracht zou worden. In zo'n ziel vindt de Heer zijn goddelijk koninkrijk streng gevestigd. Hij is daar volmaakt Meester, Heer, Regeerder, Heerser, Vader. Wat de Heer die godminnende ziel ook belieft te doen verrichten of derven, lijden of verdragen, tot dit alles is zij bereid. En zij bidt: Heer,

---

[124]) N° 90, p. 822.

[125]) *Wat de liefde Gods vermag, in het nieuwnederlands overgezet* door L. MOEREELS S.J., Tielt 1949, pp. 7-9.

mijn lichaam is te niet, mijn hart, mijn begeerte, mijn wil, mijn goeddunken, het is alles te niet: zij hebben geen heerschappij binnen mij. Zij zullen nimmer hun eigen zin krijgen. Gij Heer, zijt God, Heerser, Leider en Beweger van mijn hart, van mijn wil, van geheel mijzelf; in het grootste en het geringste moet alleszins Gods wil in mij volbracht worden, ja, dat bovenal.

Op deze wijze komt een godminnend mens tot een zodanige omvorming in God, dat hij om zo te zeggen, zijn menselijke vorm, dit is zijn menselijke manier van leven verliest, en een engelachtige, een goddelijke vorm, dit is een hemelse manier van leven aanneemt, waardoor hij niets anders meer kan denken en begeren, spreken of nastreven dan wat goddelijk of hemels is. Zozeer, dat hij tenslotte uitroept met de minnende ziel uit het Hooglied: Dilectus meus mihi et ego illi: inter ubera mea commorabitur. Mijn Lief, mijn Beminde is geheel de mijne! Zo weet ik niet van vrees of van armoe te spreken; ik ben geheel de zijne en zo kan Hij zijn allerliefste wil nooit te volledig aan mij laten geschieden; en tussen mijn borsten zal Hij wonen, zodat mijn verstand en mijn vrije wil nimmer voor enig schepsel bekommerd zijn, doch alleen om zijn dienst en lof, zijn liefde en eer.

DE GUIBERT meent, dat men Ignatius' mystiek niet zozeer verenigingsmystiek als wel mystiek van de dienst moet noemen. Dit is in zeker opzicht wel waar. Maar toch is het zeker, dat de mystiek van de gelijkvormigheid met Gods wil, zoals Ignatius die beleefde en de volmaaktheid is van de door hem voorgehouden leer, vanzelf voert tot de mystiek der vereniging.

Woorden van Jan VAN RUUSBROEC vatten in het kort heel het leven van Ignatius en al zijn gedachten van de gelijkvormigheid samen:

Ende God wert des menschen gheweldich na allen sinen wille; ende des menschen wille wert met Gods wille soe één, dat hi niet anders ghewillen en can noch begheren. Dese hevet ute-ghedaen den ouden mensche, ende aen-ghedaen den nuwen, die vernuwet es ende ghemaect naden liefsten wille Gods [126]).

Het is dan ook in deze zin, dat Ignatius hem, die de wil van God gezocht en gevonden heeft, in de Beschouwing tot het verkrijgen der liefde voortdurend „affectandose mucho", laat bidden:

Neem Heer, en aanvaard mijn ganse vrijheid, mijn geheugen, mijn verstand en heel mijn wil, al wat ik heb en bezit; Gij hebt het mij gegeven, aan U, o Heer, geef ik het terug; alles is het uwe, beschik er over geheel en al volgens uw wil; geef mij uw liefde en genade, want deze is mij voldoende [127]).

Besluit

Als wij nu, aan het einde van deze studie, het geheel nog eens overschouwen, dan kunnen wij niet aan de indruk ontkomen, dat de oefening van gelijkvormigheid met Gods wil in de geestelijke leer van S. Ignatius een zeer voorname, zelfs een centrale plaats inneemt. Hoewel hij geen verhandeling over de oefening schreef, kunnen wij toch de gegevens wel samenbrengen in punten, waarin op klassieke wijze de deugden worden voorgesteld, nl. de deugd zelf, de middelen om er toe te geraken, tenslotte de vruchten die ze voortbrengt.

Wat de gelijkvormigheid zelf betreft, bestaat deze volgens Ignatius in het kennen en volbrengen van Gods wil. Dat kennen van Gods wil geschiedt

---

126) *Brulocht, Werken* I, Tielt 1944, p. 125.

127) N° 234, p. 430.

onder de gewone of buitengewone leiding van de H. Geest. Gods wil wordt gekend in alles wat God ons verbiedt of gebiedt, in alles wat Hij ons overzendt, en ook door de gehoorzaamheid aan de overste, die de vertolker is van Gods wil. In de vele gevallen, waarin Gods wil op het eerste gezicht niet zo duidelijk is, omdat deze zaken aan de vrije wil van de mens zijn overgelaten, kan hij toch door overleg en gebed Gods wil vinden.

God is het dus die zijn wil openbaart. Maar Hij geeft ook de genade en de kracht om ze te volbrengen. Gods wil richt en leidt de mens en vormt zijn wil om, om deze gelijkvormig te maken aan de zijne. Want zijn wil is de enige maatstaf van de menselijke, omdat Hij verleden, heden en toekomst kent.

De gelijkvormigheid is dus een genade, die voortdurend moet worden afgesmeekt. Maar de biddende mens kan op het verkrijgen van deze gunst zeker hopen, omdat de gelijkvormigheid wortelt in de aanwezigheid van God in de ziel. God woont daarin, neemt haar geheel in bezit, werkt er door onze wil om te vormen in de zijne. Door deze omvorming wordt onze boosheid totaal verteerd. De wil verliest haar egocentrische neiging en is alleen op God gericht. En hoewel dit strijd vergt, zal zij haar heerschappij over de lagere krachten zo trachten uit te oefenen, dat deze zich in harmonie bij de beweging der ziel aansluiten.

Zo kan God de gelijkvormige mens gebruiken als zijn instrument tot zijn eer, lof en dienst. Maar dit instrument moet dan ook „docibilis Dei" zijn, zich door God laten leiden tot de gelijkvormigheid, die God het beste vindt. Het moet bereid zijn in alles volmaakt zijn heilige wil te vervullen, zowel in tijdelijke zaken, als in het kiezen van een levensstaat, en ook in het geestelijk leven met al de gaven daaraan verbonden, tot de hoogste toe.

En dit in zo'n grote overgave van liefde, dat de gelijkvormige mens God in alles bemint en alles in God volgens zijn allerheiligste wil.

Geleid door die liefde kan de gelijkvormigheid voeren tot hoge mystieke genaden, zij bereidt de mens er volmaakt op voor, als God hem daartoe roept.

De middelen die Ignatius voorstelt tot het verkrijgen van die gelijkvormigheid zijn de volgende. Gods wil zoeken door verstandelijk overleg, gebed, onderscheiding der geesten, het raadplegen van anderen. Verder zich zo onthechten aan eigen wil en oordeel, dat men zich alleen laat leiden door de H. Geest en het bezitten van een absolute paraatheid en edelmoedigheid, om alles wat volgens Gods welbehagen is, te aanvaarden. Tenslotte uitmunten in de deugd van gehoorzaamheid.

Als voornaamste vrucht van deze oefening ziet Ignatius de vereniging in liefde met God, want in deze gelijkvormigheid bestaat ieders heiliging.

Door deze deugd wordt de mens steeds door God geleid en kan hij veilig de eeuwige zaligheid verwachten. Maar reeds in dit leven geeft de gelijkvormigheid blijdschap, troost, vrede en rust, vooral in moeilijkheden, lijden, ziekte en dood.

In een volgend artikel zullen wij aantonen, dat ook in deze gedachten van gelijkvormigheid met Gods heilige wil, de H. Ignatius volop een man

was van de Kerk, die al sinds eeuwen bidt: ,,Fac nos tibi semper et devotam gerere voluntatem et majestati tuae sincero corde servire." [128])

Maastricht, 31 juli 1956 P. GROOTENS, S.J.

SOMMAIRE

Tous les écrivains modernes, qui ont écrit sur la spiritualité de S. Ignace sont unanimes à affirmer que l'exercice de la conformité avec la volonté de Dieu occupe une place centrale dans sa doctrine spirituelle.

Mais comme il arrive aux choses par trop évidentes: personne ne les prouve. Dans cet article, qui fait partie d'un livre en préparation sur l'histoire de l'exercice de la conformité dans le courant spirituel de l'Eglise, l'auteur a rassemblé les textes principaux des écrits de S. Ignace, traitant expressément sur cette conformité. Quoique S. Ignace n'ait pas écrit un traité sur ce sujet, l'ensemble de ces textes montre que c'est autour de cet exercice que dans sa doctrine viennent se grouper les aspects les plus divers de la vie spirituelle.

[128]) Oratie van de zondag na Hemelvaart.

GODS LICHT IN HET KWAAD

AUG. CONF. II 6, 13

Het behoeft niet te verwonderen, dat, als over de interpretatie van AUGUSTINUS' gedachten de meningen zozeer uiteenlopen, ook de vertolking daarvan in verschillende talen de nodige tegenstellingen te zien geeft. Hiervan wilde ik U een staal voorleggen onder het motto: Ex ungue leonem.

In het tweede boek van de *Confessiones*, AUGUSTINUS' Lofprijzingen tot God, analyseert hij zijn bekende perendiefstal. Met een groep kornuiten haalt hij 's nachts een pereboom leeg. Het gaat om het spel, niet om de knikkers: de peren zijn slecht, bijna alles komt bij de varkens terecht.

Als AUGUSTINUS zich op zijn oude dag afvraagt, wat hem toen toch tot die baldadigheid kan gedreven hebben, vindt hij niet de gangbare motieven, die de mensen tot het kwaad brengen: het willen genieten van de goederen van lagere waarde met verachting van de hogere. — Jazelfs, zo zegt hij eind n. 12, ging het ons niet „om die schoonheid, waarmee — in min of meer gebrekkige en vluchtige vorm — de ondeugden haar bedriegelijke werking uitoefenen". Plotseling fascineert hem deze gedachte en als zag hij onze vragende blikken, behandelt hij dan dit thema in een van die geniale digressies, die we van hem zozeer gewend zijn, dat GILSON kon zeggen: „La méthode naturelle de l'augustinisme est la digression" [1]).

Het thema van deze digressie kan in vraagvorm aldus geformuleerd worden: *Hoe kan in de zonde-act zelf nog enige schoonheid te vinden zijn?*

De stijl van deze digressie, of juister de methode, want het is meer dan een stijlfiguur, volgens welke AUGUSTINUS te werk gaat, is volgens dezelfde GILSON karakteristiek Augustiniaans: „Quelque problème qu'il soulève, Augustin le traite comme un point, qu'il rapporte à Dieu pour nous le montrer toujours" [2]).

Is er nl. sprake van schoonheid, hoe gebrekkig ook, dan kan deze alleen maar een afstraling zijn, of althans een schaduw, van de enig ware schoonheid, die God is. — Deze gedachte doorlicht de gehele passage. Langs een trap van 15 treden brengt AUGUSTINUS telkens de tendens van een of andere ondeugd in verband met een eigenschap Gods, om dan, als op het hoogtepunt te concluderen (n. 14): „Ita fornicatur anima, cum avertitur abs te".

Ik zeide „Augustinus brengt in verband". Dit verband tussen de gedraging van de ondeugd en Gods eigenschap vertoont in de tekst een schakering van negen verschillende zinsverbindingen door middel van de voegwoorden en partikels cum, quia, sed, vero, autem, enim, et en sicut,

---

1) E. GILSON, *Introduction à l'étude de S. Augustin*. Paris, 1943, p. 312.
2) l.c.

alsook door de rhetorische vraag. U vindt ze in de bijgaande tekst gemarkeerd.

Van welke aard nu is het verband dat AUGUSTINUS ziet tussen de tendens der zonde en de volmaaktheid Gods, of — in concreto — hoe moeten we deze verschillende conjuncties en partikels vertalen, ziedaar de vraag, die ons nu zal bezig houden.

Om te kunnen komen tot een juist inzicht in de problemen, die de tekst aan de orde stelt, geef ik U eerst de vertaling van Prof. A. SIZOO in de tweede druk van zijn Latijns-Nederlandse editie van 1948, waarbij ik verzoek bijzonder te willen letten op zijn vertaling van de gemarkeerde conjuncties en partikels. Daarna zullen we deze vertaling vergelijken met een aantal andere, waarbij vanzelf de vraag rijst naar de gedachtengang van AUGUSTINUS zelf. Vanhieruit zal tenslotte een gefundeerd oordeel kunnen gevormd worden over de juiste interpretatie en vertaling.

CONFESS. II 6, 13	VERTALING VAN SIZOO
(12) ...non saltem ut est quaedam defectiva species et umbratica vitiis fallentibus.	(12) ...ja zelfs niet als de onware en bedriegelijke schoonheid, die aan ondeugden hun verleidelijkheid schenkt.
(13) Nam et superbia celsitudinem imitatur,	(13) Want de trots bootst de verhevenheid
1. *cum* tu sis unus super omnia deus excelsus, et ambitio quid nisi honores	1. na, *terwijl toch* Gij alleen, o God, boven alles verheven zijt. En waarnaar streeft eerzucht anders dan naar eer en roem,
2. quaerit et gloriam, *cum* tu sis prae cunctis honorandus unus et gloriosus in aeternum? Et saevitia potestatum timeri vult: quis	2. *terwijl toch* Gij boven allen alleen te eren zijt en roemrijk tot in eeuwigheid? En de gestrengheid der machtigen wil
3. *autem* timendus nisi unus deus, cuius potestati eripi aut subtrahi quid potest, quando aut ubi aut quo vel a quo potest? et blanditiae lascivientium amari volunt:	3. gevreesd worden: *maar* wie is te vrezen dan alleen God? *En* wat kan aan Uw macht ontrukt of onttrokken worden, of wanneer of waar of waarheen of door wien? En de verlokkingen van wulpse mensen willen bemind worden;
4. *sed* neque blandius est aliquid tua caritate nec amatur quicquam salubrius quam illa prae cunctis formosa et luminosa veritas tua. et curiositas affec-	4. *maar* niets is verlokkelijker dan Uw liefde en geen liefde is heilzamer dan de liefde tot Uw boven alles schone en lichtende waarheid. En nieuwsgierigheid wil leergierigheid schijnen,
5. tare videtur studium scientiae, *cum* tu omnia summe noveris. ignorantia quoque ipsa atque stultitia simplicitatis et	5. *maar* Gij hebt van alles de hoogste kennis. Ja, ook domheid en dwaasheid dekken zich met den naam van een-
6. innocentiae nomine tegitur, *quia* te simplicius quidquam non reperitur. Quid	6. voud en onschuld; *en toch* is er niets
7. te *autem* innocentius, quandoquidem opera sua malis inimica sunt? et igna-	7. eenvoudiger dan Gij. *En* wat is er onschuldiger dan Gij? Want slechts hun eigen daden zijn den slechten vijandig. En luiheid wil voor rust doorgaan;
8. via quasi quietem appetit: quae *vero* quies certa praeter dominum? luxuria satietatem atque abundantiam se cupit	8. *maar* welke rust is ongestoord dan die in den Here? Overdaad begeert voldaanheid en overvloedigheid genoemd
9. vocari: tu es *autem* plenitudo et indeficiens copia incorruptibilis suavitatis.	9. te worden; *maar* Gij zijt een volheid en een onuitputtelijke rijkdom van onver-

effusio liberalitatis obtendit umbram:
10. *sed* bonorum omnium largitor afluentissimus tu es. avaritia multa possidere
11. vult: *et* tu possides omnia. invidentia
12. de excellentia litigat: *quid* te excellentius? ira vindictam quaerit: te iustius
13. *quis* vindicat? timor insolita et repentina exhorrescit rebus, quae amantur adversantia, dum praecavet securitati:
14. tibi *enim* quid insolitum? quid repentinum? aut quis a te separat quod diligis? aut ubi nisi apud te firma securitas? tristitia rebus amissis contabescit,
15. quibus se oblectabat cupiditas, *quia* ita sibi nollet, *sicut* tibi auferri nihil potest.

(14) Ita fornicatur anima, cum avertitur abs te et quaerit extra te ea quae pura et liquida non invenit, nisi cum redit ad te. perverse te imitantur omnes, qui longe se a te faciunt et extollunt se adversum te. sed etiam sic te imitando indicant creatorem te esse omnis naturae et ideo non esse, quo a te omni modo recedatur.

gankelijk genot. Verkwisting neemt den
10. schijn aan van vrijgevigheid; *maar* de vrijgevigste schenker van alle goede dingen zijt Gij. Hebzucht wil veel be-
11. zitten: *maar* Gij bezit alles. Nijd twist
12. om den voorrang: *wat* is voortreffelijker dan Gij? Toorn zoekt vergelding:
13. *wie* vergeldt rechtvaardiger dan Gij? Angst huivert voor ongewone en plotselinge gebeurtenissen, die zich keren tegen het voorwerp der liefde, terwijl hij angstig voor de veiligheid waakt:
14. *maar* wat is voor U ongewoon? Of wat plotseling? Of wie scheidt van U wat Gij bemint? Of waar is rustige veiligheid dan bij U? Droefheid kwijnt weg door het verlies van datgene,
15. waarin begeerte behagen schepte, *omdat* zij zou willen, dat haar niets ontnomen kon worden, *zoals* U niets ontnomen kan worden.

(14) Zoo hoereert de ziel, wanneer ze zich afwendt van U en buiten U zoekt, wat ze slechts rein en zuiver vindt, wanneer ze terugkeert tot U. Verkeerd bootsen U allen na, die zich ver van U verwijderen en zich tegen U verheffen. Maar ook terwijl ze U zoo nabootsen, geven ze te kennen, dat Gij de Schepper der gansche natuur zijt en dat het daarom niet mogelijk is zich geheel van U te verwijderen.

Bijzonder in het oog springt hierbij de vertaling van *quia* (6) door „en toch", temeer waar ook de vertaling van *cum* (1, 2, 5) „terwijl toch", „maar" duidelijk een adversatief karakter heeft. Ook de adversatieve weergave van *enim* (14) doet op het eerste gezicht vreemd aan. Het veelzinnige *cum* stelt de moderne vertaler (behalve misschien de Engelse, zoals we nog zullen zien) voor een keus, die hier alleen kan liggen tussen adversatief en genuanceerd causaal. Men krijgt de indruk, dat SIZOO, eenmaal gekozen hebbend voor de adversatieve vertaling van *cum* door „terwijl toch", nu alles hiervolgens nivelleert.

Maar alvorens hierop dieper in te gaan, wil ik u eerst een indruk geven van de houding der 28 andere vertalingen, die ik heb kunnen consulteren: 10 Nederlandse, 10 Franse, 6 Duitse en 2 Engelse [3]). Voor ons doel is het voldoende te letten op de vertaling van *cum* (1, 2, 5) enerzijds en van *quia* (6) anderzijds. Deze conjuncties zijn normatief voor de opvatting van de vertaler.

Dit geldt m.i. ook voor de vertaling van *enim* (14). Maar een feit is, dat

[3]) Hieronder volgt de lijst van de vertalingen met nummer, waarnaar c.q. verwezen wordt. De meeste zijn te vinden in de bibliotheek van het Canisianum te Maastricht.

alle vertalingen, geen uitgezonderd, dit adversatief weergeven. Wel heeft dit woord bij verschillende auteurs (VARRO, PLINIUS, PLAUTUS, TERENTIUS, MINUCIUS FELIX en TERTULLIANUS) de betekenis van *autem*, maar merkwaardigerwijs vermeldt de *Thesaurus* AUGUSTINUS daarbij niet, ofschoon, als ik goed ben ingelicht, de *Confessiones* in hun geheel in dit deel verwerkt zijn.

Zo kunnen we dan de vertalingen volgens de weergave van deze conjuncties in drie groepen verdelen: *de eerste groep:* 14 vertalingen: 5 Nederlandse, 4 Franse en 5 Duitse sluiten bij SIZOO aan in het consequent weergeven van *cum* en *quia* door een adversatief aequivalent [4]).

Daarentegen geeft *een tweede groep*, bestaande uit de twee oudste Nederlandse vertalingen resp. van 1603 en 1688 *cum* en *quia* causatief weer met „daer" [5]), evenals een Franse van 1665 en een Duitse van 1850. Ook de 2 Engelse, die ik kon bereiken, die uit 1631 van William WATTS en die van B. PUSEY uit de vorige eeuw, kunnen, dunkt me, hieronder worden gerekend. Zij vertalen *quia* door *because*, duidelijk causatief, en *cum* door *whereas*, dat evenals *cum* zowel causatief als adversatief kan zijn [6]).

En de andere 10? Deze zou ik de *compromis-groep* willen noemen, ofschoon deze benaming niet geheel juist is. Sommige toch suggereren een tegenstelling, wanneer ze in de eerste zin eenvoudig nevenschikkend vertalen: „En effet l'orgueil est une parodie de la grandeur, *et* vous seul, o mon Dieu, êtes élevé au dessus de tous les êtres" [7]). In deze compromis-houding munten vooral de Franse vertalingen met 5 vertegenwoordigers nl. van 1701, 1762, 1857, 1935 en 1940 uit (de kwestie van de onderlinge afhankelijkheid hebben we hier buiten beschouwing gelaten). Des te meer valt dan op, dat van de Duitse zich geen enkele aan een compromis bezondigd heeft.

Van de Nederlandse geven er 3, een van 1829 door een R.C. Priester, die van ERENS van 1924 b.v., en van FERNHOUT (1929) zelfs het eerste en tweede *cum* afwisselend met „terwijl toch" en „omdat" weer, zonder dat hiervoor enige reden te vinden is. Het wijst niet op sterk besef van de gedachtengang, zo schijnt het op het eerste gezicht. — En toch, zou men deze verscheidenheid van interpretatie niet juist kunnen verklaren uit de genuanceerdheid van AUGUSTINUS' gedachte? — Het is daarom interessant, eerst eens na te gaan, hoe diverse vertalers deze gedachte bij hun vertaling samenvatten, om dan te komen tot een eigen oordeel.

Laten we weer beginnen met de grote Augustinuskenner Prof. SIZOO.

---

4) Tot de eerste groep behoren: 1, 2, 3, 6, 8, 11, 14, 15, 17, 21, 22, 24, 25.
Tot de tweede groep behoren: 9, 10, 20, 26, 27, 28.
Tot de derde groep behoren: 4, 5, 7, 12, 13, 16, 18, 19.

De vraag ligt voor de hand, of bij de eerste groep niet een theologische praeoccupatie heeft voorgezeten. Wel zijn niet alle vertalers hiervan gereformeerd.

5) Ter volledigheid zij opgemerkt, dat „daer" in het oud-nederlands (nog niet in het middel-) naast „dewijl, aangezien," ook „terwijl, zowel van tijd als met tegenstellende kracht," kan betekenen. Cfr Dr J. KNUTTEL, *Woordenboek van de Nederlandsche Taal.* s.v.

6) Cfr *A New English Dictionary on historical principles.* X^2, Oxford, 1928 s.v.

7) *Les Confessions,* trad. par E. SAINT-RAYMOND. Paris 1935, l.c.

Boven zijn vertaling vat hij de inhoud van VI aldus samen: „Alles wat onder den schijn van het goede tot zonde lokt, is alleen in God waar en volmaakt". In het tweede deel van zijn werk: de Toelichting [8]), vinden we bij § 13: „In deze paragraaf toont de schrijver de juistheid aan der laatste woorden van de vorige paragraaf: de zonden hebben een bedriegelijke schijn van schoonheid en volmaaktheid". Tot zover zeer juist. Hij vervolgt dan: „Maar het is schijn; de werkelijke schoonheid en volmaaktheid is alleen bij God". We vragen ons hierbij af of AUGUSTINUS inderdaad in recto wil betogen:

1e. dát de schoonheid in de zonde schijn is;

2e. dát de werkelijke schoonheid bij God alleen berust?

Dit zijn toch stellingen, die voor AUGUSTINUS geen betoog van node hebben. Wil AUGUSTINUS niet veeleer de *band* tussen God en de schijnschoonheid der zonde aantonen? Maar daarover aanstonds.

Evenals SIZOO plaatsen nog verschillende andere vertalers voornoemde twee gedachten in recto, zo de Nederlandse van 1741: „Hij doet zien, aldus de vertaler, dat er in alle zonde enige schijn van goed is, die den mensch bedriegt, doch dat hetgeen men er zoekt, in Godt alleen zuiver en volmaaktelijk gevonden wordt". Weer de hulpgedachte in recto!

Ook de drie Duitse stellen deze twee gedachten tegenover elkaar: „Alles was uns unter dem Scheine des Guten zum Bösen verlockt, ist trügerisch" (eerste hoofdgedachte); „bei Gott aber ist es wahrhaft und volkommen gut" (tweede hoofdgedachte) [9]).

De meeste résumés treffen we aan bij de minnaars van de „idée claire et distincte". Twee daarvan bieden een nieuw gezichtspunt. In de vertaling van 1762: „Il montre excellemment, qu'il se trouve dans les péchés une fausse imitation de Dieu". Zeer juist, dunkt ons. Nog scherper en zeer kort zegt het een vertaling van 1935: „Le péché: parodie des oeuvres divines", waarmee een Engels commentaar kan wedijveren: „All sin is a kind of rivalry with God" [10]).

Iets uitvoeriger, maar met meer aandacht voor de tegenstellingen, formuleert tenslotte Pierre DE LABRIOLLE [11]): „Cette analyse subtile aboutit ici à montrer dans tout péché une recherche maladroite des biens, dont Dieu seul est le dispensateur et qu'on ne saurait trouver qu'en lui." Hij stelt tegenover elkaar „une recherche maladroite des biens" *en* „Dieu seul (en) est le dispensateur, on ne les saurait trouver qu'en lui", maar — en dit lijkt ons de verdienste van deze weergave — beide laatste gedachten staan in een relatieve bijzin met „dont". Ze vormen immers, naar het schijnt, niet het hoofdthema.

Hiermee komen we dan aan de belangrijke vraag, die Prof. DRERUP ons, na de behandeling van de andere sententies, als volgt voorlegde: „Wie ist

---

8) Dr A. SIZOO, *Toelichting op Augustinus' Belijdenissen*. Delft, 1948.

9) Aldus in de vertalingen van n. 27, 26, 22.

10) *The Confessions of Augustine*, ed. by John GIBB and William MONTGOMERY. Cambridge, 1927, c. 6, p. 479.

11) n. 14.

es nun in Wirklichkeit", waarna hij dan zijn eigen mening gaf. Het gaat ons nu om de gedachte van AUGUSTINUS zelf.

Mij dunkt, deze geeft hij weer in n. 14, als hij bij het voorgaande aansluit met „ita". Laten we deze regels ontleden.

„Fornicatur anima." In een school-editie las ik „peccat anima". Maar wat de zedigheid hiermee aan winst boekte, verloor het objectieve begrip voor de tekst. Immers, AUGUSTINUS bedoelt hier m.i. dat de ziel, eigenlijk bestemd tot bruid des Heren, een pseudo-huwelijk aangaat „wanneer zij zich van God afkeert en buiten Hem zoekt wat zij in gave ongereptheid niet vinden kan, tenzij ze terugkeert tot God". Zo is ook elke zonde een pseudo-goed.

Nog duidelijker werkt hij dit uit in het vervolg: „Perverse te imitantur, qui longe se a Te faciunt".

Het merkwaardige van deze situatie is, dat de zondaar zich enerzijds van God afkeert („perverse" moet hier, zoals uit het vervolg blijkt, ook in letterlijke zin genomen worden), anderzijds streeft hij er ook naar, zelfs in zijn zonde, op God te gelijken. „*Imitari*" is toch een willen gelijken op zijn voorbeeld!

Hoe vallen deze twee te rijmen?

Mij dunkt alleen dan, wanneer men *Imitari* hier opvat, niet als een bewust gemotiveerd zondig streven naar het bepaalde goed, in bewuste navolging van het goddelijk ideaal — dit ware iets ongerijmds, omdat dit juist het kenmerk is van de deugd: op de Godheid te willen gelijken — maar veeleer — en dit past bijzonder goed in AUGUSTINUS' platonische denkwijze — als een *ontologische* natuurtendens, die men nolens volens involgen moet, ook al keert men zich bewust van God af. *Imitari* betekent dan niet alleen „bewust navolgen of nabootsen", maar ook „van nature ernaar moeten streven zus of zo te zijn, omdat God zo is" [12]). En vooral dit „omdat" wijst dan op een natuurcausaliteit, die werkt ondanks de perverse wil.

De ondeugd streeft dus iets goeds na, beroemt zich daar zelfs op, maar doet dit *vanzelf*, omdat ze op God *moet* gelijken.

Dat dit inderdaad AUGUSTINUS' bedoeling moet zijn, leert het vervolg: „Maar ook door aldus op U te willen gelijken, geven zij te kennen (natuurlijk tegen hun wil), dat Gij de Schepper van de ganse natuur zijt en dat men daarom nooit zó ver van U kan weggaan, dat men zich volledig aan U onttrekt".

Wat een fraaie integratie van het probleem van het kwade in een sluitend metaphysisch wereldbeeld, en dat bij deze oud-Manichaeër met zijn dualistische levensbeschouwing van weleer. Trouwens, ook het platonisch dualisme is hiermee overstegen!

Ter bevestiging, dat dit inderdaad een echt Augustiniaanse gedachte is, moge ik nog enige parallelteksten aanvoeren uit andere werken. Zo lezen we in *De Trinitate* XI, 8: „Nam et animae in ipsis peccatis suis quamdam

[12]) Cfr *Thes. Linguae Lat.* s.v.: notio imitationis involuntariae.

similitudinem Dei, superba et praepostera et, ut ita dicam, servili libertate sectantur".

Op twee andere plaatsen spreekt hij speciaal over de zonde van hoogmoed. Vooral *De Civitate Dei* XIX, 12, 2 is van belang: „Sic superbia perverse imitatur Deum; odit namque cum sociis aequalitatem sub illo, sed imponere vult sociis dominationem suam pro illo".

Tenslotte belicht hij in *De Libero Arbitrio* II 16, 43 de slotgedachte van onze passage met een treffend beeld en in werkelijk geniale bewoordingen. De zondaar, die zich van God afkeert, zegt hij, is als iemand, die het licht de rug toekeert en zo in het donker voortloopt. Maar ook dit donker noemt AUGUSTINUS „obscuritas tua", want, gaat hij verder, „dat, wat hén, die zich zo in het duister van de vleselijke werken vermeien, daarin boeit, komt toch weer van de weerglans van Uw licht."

Laat ik U de tekst zelf niet onthouden:

„Vae qui se avertunt a lumine tuo et obscuritati tuae dulciter inhaerent! Tamquam enim dorsum ad te ponentes in carnali opere velut in umbra sua defingunt et tamen etiam ibi quod eos delectat, adhuc habent de circumfulgentia lucis tuae!"

Laten we nu, na de diepere achtergronden van onze tekst te hebben beschouwd, onze inzichten vruchtbaar maken voor de interpretatie daarvan.

En dan vragen we: Is in dit licht een exclusief adversatieve vertaling van *cum* en *quia* nog overtuigend?

„Want de trots bootst de verhevenheid na, vertaalt SIZOO, terwijl toch Gij alleen, o God, boven alles verheven zijt." Wie zou dit ook willen ontkennen? Deze bewering houdt hoogstens een afkeuring in van de zonde; maar is dat AUGUSTINUS' bedoeling hier? We hebben dat anders gezien. Hij wil juist de *objectieve* reden aangeven, waarom de zonde zo functioneert! Het moet U immers zijn opgevallen, dat hij hier niet spreekt over de *hoogmoedige*, de persoon met zijn motieven, maar over de *hoogmoed*, als van een objectief iets. Hij wil aantonen, dat deze objectieve tendens, wil ze zin hebben en *iets* zijn, natuurnoodzakelijk iets goeds moet nastreven, maar dat zij dit ten slotte moet putten uit de enige Bron van alle zijn, van alle goed, uit de „Creator omnis naturae". Dit stelt hij voor vanuit zijn Platonische denkwijze. Alle gedeeltelijk goed is een mimèsis van de idee van het goede zelf. Maar deze mimèsis, imitatio, we zeiden het reeds, heeft een objectief karakter en is niets anders dan: zó handelen, op patroon van het oerbeeld, dus omdat het oerbeeld zo is, het oerbeeld, waaraan het afbeeld zijn bestaansmogelijkheid zelf ontleent. Aldus AUGUSTINUS hier en elders!

Hier kan toch van primair optredende tegenstelling geen sprake zijn!

Dit wordt nog bevestigd door de eensluidende vertaling van *sicut* in 15. Daar toch wordt wel heel duidelijk gezegd, dat de verkeerde droefheid zou willen zijn *zoals* God.

Dit alles zou ons moeten doen besluiten *cum* te vertalen door *omdat*, en *quia* en *enim* hun normale betekenis te laten, als niet een reeks andere partikels *sed, vero, autem* toch weer wel op een tegenstelling in de gedachte schenen te wijzen!

Vooreerst zij opgemerkt, dat deze woorden alle i.p.v. een adversatief óók een illatief karakter vertonen. Men gebruikt ze vaak in een sluitrede. Een bezwaar tegen de causale vertaling behoeven ze dus niet te zijn.

Toch blijft door heel het onderhavige betoog van AUGUSTINUS ook de tegenstelling tussen het schijnschoon van de „vitia fallentia" en de „formosa et luminosa veritas tua" doorklinken. Die tegenstelling dient echter als noodzakelijke achtergrond, om relief te geven aan de hoofdgedachte. Het is begrijpelijk, ja noodzakelijk, dat ze telkens zichtbaar wordt. Maar juist dit clair-obscure maakt de tekst zo levensecht *en* verklaart tevens de verscheidenheid van vertalingen. In dit licht komt ook de compromis-groep er nog niet eens zo heel slecht af.

Ik hoop dat ik hiermee enigszins het motto heb kunnen waarmaken, dat ik voor dit betoog koos en dat ik heb laten zien, hoe de grote geesten ook in de details van hun werk en wezen groot zijn. — Tot slot wil ik nog een vertalingspoging voorstellen, die de vrucht moet zijn van dit kleine onderzoek:

„Want zelfs de hoogmoed neemt de allures aan van de hoogheid, *aangezien* Gij alleen de boven alles verheven God zijt.

Ook de eerzucht, wat zoekt ze anders dan eerbetuigingen en roem, *aangezien* Gij toch boven allen de eer verdient en roemrijk zijt tot in eeuwigheid? — Ook de gestrengheid der machthebbers wil gevreesd worden: wie *echter* moet gevreesd worden dan God alleen? en kan er wat dan ook aan zijn macht onttrokken worden, ooit of ergens, door iets of iemand? Ook de liefdoenerijen der wellustigen zijn uit op liefde: maar er is dan ook niets liefelijker dan Uw liefde en geen enkel wezen laat zich met meer vrucht beminnen dan die boven alles bevallige en stralende werkelijkheid, die Gij zijt! — Ook de nieuwsgierigheid neemt de schijn aan van ijver voor de wetenschap, *aangezien* Gij van alles de volmaakste kennis bezit. — Ja, de onkunde zelf en de dwaasheid gaan schuil onder de dekmantel van eenvoud en onschuld, omdat er iets eenvoudigers dan Gij niet te vinden is. En wat is er meer vrij van schuld dan Gij, daar de daden zelf der bozen hun vijanden zijn?

Ook de luiheid doet alsof ze rust zoekt: maar waar is de rust verzekerd buiten de Heer?

Overdaad heeft graag de naam van verzadiging en overvloed: in U nu is de volheid en onuitputtelijke rijkdom aan onvergankelijke genieting!

Verkwisting treedt op onder het mom van vrijgevigheid: maar de van alle goederen meest overstromende schenker zijt Gij.

Gierigheid wil veel in bezit krijgen: en Gij bezit alles! Naijverigheid betwist hoge posities: wat staat hoger dan Gij? Gramschap zoekt vergelding: wie vergeldt rechtvaardiger dan Gij? Vreesachtigheid is huiverig voor ongewone en plotselinge gebeurtenissen, die haar treffen in het voorwerp van haar liefde en zij neemt haar voorzorgsmaatregelen voor zijn veiligheid: is er dan ook voor U iets ongewoon? Wat plotseling? Of wie kan van U scheiden wat Gij liefhebt? Of waar is hechte veiligheid, tenzij bij U? Droefgeestigheid kwijnt weg om het verlies der dingen, waarin de begeerlijkheid

zich vermeide — omdat ze zou willen, dat ook haar, evenals U, niets kon ontnomen worden.

Zo hoereert de ziel, wanneer zij zich van U afkeert en buiten U zoekt datgene wat zij in zijn ongerepte zuiverheid niet vinden kan, tenzij ze terugkeert tot U.

Averechts trachten U te gelijken allen die zich van U verre houden en zich tegen U verheffen. — Maar door ook aldus op U te willen gelijken, geven zij te kennen, dat Gij de Schepper van de ganse natuur zijt en dat men daarom nooit zóver gaan kan, dat men zich volledig aan U onttrekt."

's-Gravenhage JOS. FRUYTIER, S.J.

OVERZICHT DER VERTALINGEN

I. NEDERLANDSE

1. Belijdenissen. Vert. door Prof. Dr. Th. B. van Baren. Utrecht, Erven Bijleveld, 1954.
2. Augustinus' Belijdenissen. Vertaling van Dr. A. Sizoo. Delft, N.V. Meinema, 1948[6].
3. Belijdenissen in 13 boeken. Vert. door J. A. van Lieshout. Amsterdam, 1930 (Wereldbibliotheek).
4. Belijdenissen. Uit het Latijn vert. door J. Fernhout. Haarlem, 1929.
5. Belijdenissen in XIII boeken. Uit het Latijn vert. door Frans Erens. Amsterdam, 1924[4].
6. De Belijdenissen van de H. Augustinus, gevolgd naar de Latijnse uitgave van (H.) Sommalius S.J. en de Franse van (J. B. M.) de Saint-Victor, door P. L. O. Cist. Turnhout, z.j.
7. De Belijdenissen in X boeken. Volgens de uitgave der Benedictijnen S. Mauri; opnieuw uit het Latijn vert. en met aanmerkingen en kantteekeningen voorzien door een R.C. Priester. Amsterdam, 1928.
8. De Belijdenis, nae den Latijnschen druk der Benedictijnen S. Mauri, opnieuw vertaelt, met verklaeringen en kantteekeningen opgeheldert door J. S. Pr. Gent, 1741.
9. De Belijdenisse. Antwerpen bij Frederik van Metelen, 1688.
10. De Boecken der Belijdenissen van S. Augustijn... nu eerst uitet Latijn overgheset. Emmerick, J. van Eckeren, 1603.

II. FRANSE

11. Les Confessions. Texte de l'édition bénédictine. Introduction, traduction et notes par G. Combès. Paris, 1942.
12. Les Confessions..., précédées de sa vie par Possidius, traduction nouvelle par L. Moreau. Paris, (1940).
13. Les Confessions. Traduction nouvelle avec introduction par E. Saint-Raymond. Paris, (1935).
14. Confessions. Texte établi et traduit par Pierre de Labriolle. Paris, 1925-26. (Collection des Universités de France (Budé): Auteurs latins — Texte et traduction n. 1 et la). 1941-44 I 2 éd., II 3 éd.
15. Les Confessions. Traduction de (Rob) Arnauld d'Andilly, très soigneusement adaptée pour la première fois au texte latin avec introduction par J. P. Charpentier. Paris, (1861). — Cfr n. 18 —.
16. Les Confessions. Traduction nouvelle par Paul Janet... avec une introduction par le traducteur. Paris, 1857.
17. Confessions. Traduction nouvelle par M. de Saint-Victor avec une préface par M. l'abbé de la Mennais et une notice historique sur les Manichéens. Paris, 1841.
18. Confessions. Trad. en françois par (Rob) Arnauld d'Andilly, Bruxelles, 1762. — Cfr n. 15 —.

19. Confessions. Traduction nouvelle sur l'édition latine des Pères Bénédictins de S. Maur avec des notes et de nouveaux sommaires des chapîtres. Paris, 1701.
20. Les Confessions de S. Augustin, trad. par le R.P. DE CEREZIERS S.J., Paris, Compagnie des Marchands Libraires du Palais, 1665.

III. DUITSE

21. Die Bekenntnisse Buch I-X. Ins Deutsche übersetzt und mit einer Einleitung versehen von GEORG VON HERTLING. Freiburg i. B. 1921 (16-18 Aufl.).
22. Des Heiligen Augustin Bekenntnisse, uebertragen und eingeleitet von HERMANN HEFELE. Jena, 1922.
23. Bekenntnisse, aus dem Lateinischen übersetzt von ALFRED HOFFMANN. Kempten-München, 1914. (Bibl. der Kirchenv.).
24. Die Bekenntnisse, übersetzt, eingeleitet und mit Ammerkungen versehen von OTTO LACHMANN. Leipzig, 1888. (Reklam).
25. Die Bekenntnisse. Nach der besten Ausgabe aus dem Lat. uebersetzt, mit einem kürzen Ueberblick des Lebens... Regensburg, 1853.
26. Bekenntnisse. Aus dem Lateinischen der Mauriner Ausgabe uebersetzt von H. P. SILBERT. Wien, 1850[4].
26a. Confessiones, Bekenntnisse. Lateinisch und Deutsch. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von JOSEPH BERNHART. München. Kösel-Verlag, 1955.
Deze vertaling, die de hele tekst causaal opvat, zoals wij, bereikte ons eerst bij het persklaar maken van dit artikel.

IV. ENGELSE

27. Confessions. Translated by EDW. B. z.j. (The Harvard classics).
28. Confessions. With an English translation by WILLIAM WATTS. 1631.

KRONIEK VAN THOMISTISCHE LITERATUUR II [1]

Elke grote filosofie bewijst zichzelf niet alleen door haar interne samenhang en haar overeenstemming met de totale ervaring van de mens, maar ook door de wijze, waarop zij in andere systemen geestelijk kan doordringen, ze waarderen en hun waarheid in zich kan opnemen. Het gesprek met andere systemen behoort dan ook tot het wezen zelf van elke filosofie. In die zin was J. MARÉCHAL er van overtuigd, dat het thomisme een zeer grote filosofie is. Afgezien van haar intrinsieke waarde vond hij in haar een dominerend oriëntatiepunt, een *criterium* volgens welk niet alleen de oude en de middeleeuwse, maar ook de moderne en hedendaagse filosofische systemen in al hun verscheidenheid en tegenstellingen tot een geordende eenheid kunnen worden herleid [2]. Deze critische functie van het thomisme heeft niet alleen een heuristische betekenis, maar het thomisme zelf wordt door de confrontatie met andere denkrichtingen dieper van zichzelf bewust. Hiervan getuigt de recente thomistische literatuur. Deze wijst op een groeiende belangstelling onder de thomisten voor deze vergelijkende studie. en de bedoeling van deze kroniek is hiervan een kort overzicht te geven. In aanmerking komen de voornaamste boeken en tijdschriftartikelen uit de laatste jaren en de Mededelingen van het IVe internationaal thomistisch congres (Rome 13-17 sept. 1955). Deze mededelingen werden onder de titel *Sapientia Aquinatis* [3]) verzameld. Heel dit vierde congres werd gewijd aan de vergelijking van het thomisme 1° met de hedendaagse wetenschappen. 2° met de hegeliaanse en de marxistische dialektiek, 3° met het existentialisme. Daar we ons in deze kroniek tot de vergelijking met de filosofische systemen beperken, valt de eerste afdeling van *Sapientia Aquinatis* buiten beschouwing. Een belangrijke recente publicatie noopt ons er toe, te beginnen met de vergelijking tussen ST. THOMAS en KANT. Hierna komen dan HEGEL, MARX en HEIDEGGER ter sprake.

St. Thomas en Kant

De confrontatie van het thomisme met het kantiaans transcendentalisme kent reeds een lange geschiedenis. Tot omstreeks 1920 echter was de houding van de thomistische en de christelijke denkers in het algemeen strikt afwijzend: uit de transcendentale methode van KANT volgde noodzakelijkerwijze, zo betoogden zij, het theoretisch agnosticisme van de *Dialektik der*

---

[1]) Onze eerste kroniek in *Bijdragen* verscheen in dl. 16 (1955) 179-203.

[2]) *Le point de départ de la métaphysique*. Cah. V, p. 41.

[3]) In de Bibliotheca Pontificiae Academiae S. Thomae Aquinatis. Vol. I, 610 blz., Rome, 1955.

reinen Vernunft. Vooral het werk van J. MARÉCHAL heeft hierin een kentering gebracht. Hij toonde aan, dat de rechtvaardiging van de kennis door een onderzoek naar haar mogelijkheidsvoorwaarden geen kantiaans monopolie is, en dat zulke methode met een verschillende terminologie aan de grondslag ligt van het oorspronkelijk thomisme. Hij wist een verrassend licht te werpen op de twee schijnbaar vijandige systemen door een nauwkeurige vergelijking tussen het kantiaans „a priori" en het thomistisch „obiectum formale" van de vermogens. Het enige, maar fundamenteel bezwaar van J. MARÉCHAL tegen KANT was dan ook, dat hij zijn a-priori niet voldoende had doorgedacht, dat het a-priori van de menselijke kennis dieper is gelegen en zich dus ook verder uitstrekt dan de synthetiserende functie, die KANT er van had gemaakt, dat dit a-priori reikt, zoals blijkt uit de *volledige* analyse van *het oordeel*, tot aan de onbeperkte zijnsaffirmatie, waarmee het contact niet alleen met het fenomeneel object, maar met de metafysische realiteit tot stand komt.

Hoezeer deze opvattingen van MARÉCHAL in het neo-thomisme zijn doorgedrongen blijkt uit het verzamelwerk *Kant und die Scholastik heute*, uitgegeven door J. B. LOTZ. Dit boek is de eerste „Band" van een nieuwe reeks, de *Pullacher Philosophische Forschungen*, die onder de leiding staat van twee professoren van de Filosofische Faculteit S.J. van het Berchmanskolleg te Pullach bij München [4]). Het bevat vijf uitmuntende studies. In de eerste onderzoekt J. DE VRIES de gemeenschappelijke en de divergerende elementen in de thomistische en de kantiaanse kennisleer; hierop volgt een studie van J. B. LOTZ over de transcendentale methode in de *Kritik der reinen Vernunft* en in de scholastiek. W. BRUGGER onderwerpt aan een zeer nauwgezette kritiek de idee van het „Unbedingte" voornamelijk in de transcendentale dialektiek van KANT. In de vierde studie bespreekt J. SCHMUCKER (Regensburg) het formalisme en het materiële doelmatigheidsprincipe in de Ethik van KANT. Tenslotte betrekt E. CORETH (Innsbrück) ook HEIDEGGER in dit onderzoek. Zijn bespreking van diens boek *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929, [2]1951), vormt als een overgang tussen de vergelijkende studies over het thomisme tegenover KANT enerzijds en HEIDEGGER anderzijds.

We kunnen dit boek gerust aanzien als een mijlpaal in de ontwikkeling van de maréchaliaanse gedachte. Het fundamenteel onderscheid tussen de quidditieve of kategoriale en de transcendentale begrippen, tussen het objectiverend verstand en de op zichzelf reflekterende rede, tussen het formeel object van de intentionele kennis en het totaal object van de kennis als dusdanig; de fundamentele betekenis van de geest als bij-zich-zijn en terugkeer tot zichzelf, van de habituele zelfkennis van de „intellectuele ziel" als mogelijkheidsvoorwaarde voor de aktuele kennis door de splitsing subject-

---

[4]) Pullacher Philosophische Forschungen in Verbindung mit den Professoren der Philosophischen Fakultät Berchmanskolleg, Pullach bei München hersg. von W. BRUGGER S.J. und J. B. LOTZ S.J. Band I, *Kant und die Scholastik heute* hrsg. von J. B. Lotz. Verlag Berchmanskolleg, Pullach bei München, 1955, 280 blz.

object, al deze aspecten worden door de medewerkers van deze bundel in het volle licht geplaatst en als de enige weg beschouwd, om met echt thomistische beginselen de kantiaanse problematiek tot het einde door te denken. Niet met uitsluitend te wijzen op de objectiviteit van de kennis zal men KANT kunnen voorbijstreven, maar met aan te tonen, hoe *„het subjectieve* in de kennis (de a-priori-voorwaarden), wanneer het geheel zichzelf is geworden, steeds vanzelf *in het objectieve overgaat"* [5]). Het wezen zelf van de geestelijke ziel, dat verschijnt in het niet-objectiveerbaar zelfbewustzijn als het echte „zijn", is de intelligibele grond, die zich wegens zijn essentiële beperking in een kennend subject en een gekend object moet splitsen. Deze grond is ook de oorzaak van het op elkaar aangewezen zijn van het reëel subject en het reëel object. M.a.w. de ontologische waarheid van het zelfbewust*zijn* is de oorsprong van en de waarborg voor de formele waarheid van alle zijnsaffirmaties en meteen van de objectiviteit van onze kennis [6]). Al wat het *verstand* in de uitwendige ervaring ontdekt, heeft deel aan de geestelijke realiteit van het zelfbewustzijn, zodat het er kan in worden opgenomen, en door deze inwendige verrijking kent de *rede* in zichzelf, als geestelijke realiteit, het „zijn". Zo vindt men als laatste mogelijkheidsvoorwaarde, als laatste a-priori van de menselijke kennis een geestelijk zelfbezit, een werkelijk metafysische ervaring, waardoor het kantiaans „ervarings"-begrip wordt verwijd, en dat als het reëel, contingent ik het uitgangspunt kan worden voor een beweging van de geest naar het absoluut transcendente [7]). Ook kan alleen de reflexie of het bij-zich-zijn van de geest de oplossing brengen aan het probleem van de vorm en de inhoud van de moraliteit. Beide gaan terug niet tot een louter „moeten" maar, zoals KANT dit ook inzag, tot het wezen van de menselijke persoon, d.i. van de menselijke geest [8]). Op de bijdrage van E. CORETH komen we later even terug. Uit het voorafgaande moge blijken, dat de bundel *Kant und die Scholastik heute* in het neothomistisch denken a.h.w. een periode afsluit: verdere confrontaties met KANT zullen niet veel aan deze assimilatie van het kantisme toevoegen. De aandacht van de thomisten is nu overigens eerder gericht op de verschillende stromingen van het hedendaagse denken, en voornamelijk op het hegelianisme, het marxisme en het existentialisme.

St. Thomas en Hegel

Een eerste confrontatie van het christelijk denken met HEGEL vond plaats gedurende het leven van HEGEL zelf. Gedurende zijn verblijf te Parijs (1827) had hij een grote invloed uitgeoefend op VICTOR COUSIN, die in zijn cursus van 1828 de hegeliaanse geschiedenis- en godsdienstfilosofie doceerde. BAUTAIN en GRATRY naast vele minder bekende katholieke schrijvers voerden een hevige polemiek tegen het pantheïsme van de „sofisten" [9]). In

[5]) J. B. LOTZ, p. 100.
[6]) J. DE VRIES, p. 20 en vlg.
[7]) W. BRUGGER, p. 143.
[8]) J. SCHMUCKER, p. 201 en vlg.
[9]) Cf. A. FOREST, *L'hégélianisme en France*, 1932.

de Duitse katholieke kringen veroorzaakte het hegelianisme een sterke deining, maar vooral een grote aantrekkingskracht, zoals blijkt uit de werken van GÜNTHER, STAUDENMAIER en vele anderen. Gedurende deze eerste confrontatie van HEGEL met het christelijk denken verkeerde het thomisme in een staat van verval, alhoewel we toch constateren dat de beste geesten van deze tijd bij de fundamentele stellingen van ST. THOMAS een aanleuning zoeken. Vanaf de tweede helft der 19e eeuw kwam er geen noemenswaardig contact tot stand tussen het thomisme en het hegelianisme; terwijl het eerste een nieuwe bloeiperiode tegemoet ging verdween het tweede in een haast totale vergetelheid: het neo-thomisme stond in zijn begin niet tegenover het hegelianisme, maar tegenover het scientisme, het psychologisme, het materialisme.

Hier is een grote verandering in gekomen. De laatste genoemde stromingen zijn op hun beurt van het filosofisch toneel zo goed als verdwenen, en de gedachte van HEGEL kent sedert de laatste decennia een nieuwe bloei. Aan deze groeiende invloed van het hegelianisme beantwoordt een stijgende belangstelling van het thomisme voor zijn filosofie. Een confrontatie is onvermijdelijk geworden. Het is onze taak hier objectief de actuele stand van dit gesprek althans in zijn grote lijnen te schetsen. De laatst verschenen geschriften, die hiervoor in aanmerking komen, zijn een tiental referaten, die verschenen in *Sapientia Aquinatis*, een paar kortere tijdschriftartikelen en vooral het boek van B. LAKEBRINK, *Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik* [10]).

Te oordelen naar de bijdragen in *Sapientia Aquinatis* verkeert de vergelijking van het thomisme met HEGEL nog in een stadium van voorzichtige verkenning. Wat vaststaat is, dat een confrontatie mogelijk wordt geacht. Dit veronderstelt niettegensaande de verschillen ook een zekere gelijkenis. Sommigen onderstrepen deze gelijkenis, zo b.v. C. FABRO (Rome) [11]). ST. THOMAS, schrijft hij, kent evenmin als HEGEL een kritische propedeuse; beide denkers beschouwen de volmaakte kennis als het resultaat van een ontwikkeling van het bewustzijn in de zin van een steeds grotere universaliteit. Men wijst in dit verband op teksten als *Contra Gentes* IV, 11. De hegeliaanse analyse van het finiete en het infiniete (b.v. in de *Encyclopedie* § 50) doet aanhoudend denken aan het thomistisch begrip van contingentie. En vindt men niet bij ST. THOMAS iets van de „enorme kracht van het negatieve", die de dialektiek in haar ontwikkeling voortdrijft? De menselijke geest wordt toch ook door hem beschouwd als een „privatio", een potentialiteit, een *niet*-bezitten van de keninhouden, en dat niet-bezitten is zoals het „niet" van HEGEL geen absoluut niet, maar het actieve niet-van-het-andere. De rol van de negativiteit in ST. THOMAS' filosofie wordt ook in een elders verschenen artikel door G. E. MUELLER beklemtoond [12]). Hij herleidt de analogie tot een dialectische relatie: „Indien „God is" en indien

---

[10]) Verlag J. P. Bachem, Köln, 1955, 504 blz., geb. DM 40.—.

[11]) *L' „Esse" tomistico e il „Sein" hegeliano*, pp. 263-270.

[12]) *Analogia entis and dialectic*, in Sophia 24 (1956) 29-36.

„de mens is", dan kan de zin van dit „is" slechts worden bepaald als een samen-zijn van onderlinge negaties en affirmaties" (p. 35). G. DUCOIN (Chantilly) [13]) vergelijkt het begrip „zelfbewustzijn" bij beide denkers. Maar terwijl hij een diepgaande analyse geeft van de zelfkennis bij ST. THOMAS, vergenoegt hij zich voor HEGEL met enkele citaten uit de *Phänomenologie*, zodat hij niet anders kan, dan besluiten: „Dit zijn voorzeker slechts ietwat oppervlakkige overeenkomsten; er zijn veel andere dingen bij ST. THOMAS en in de *Phänomenologie des Geistes*, die volstrekt niet overeenstemmen" (p. 254). Maar op deze essentiële verschillen wordt verder niet ingegaan. Een kritische houding vinden we in een diep doordachte bijdrage van Sofia VANNI ROVIGHI (Milaan) [14]). Het wezen van het hegelianisme wordt hier gezien in het intrinsiek negatief, zelfcontradictorisch karakter *van de realiteit*. De dialectiek is gebaseerd op deze fundamentele verwarring tussen het logische, waartoe de negatie behoort, en het reëel, positief ontologische. De reële waarde van de negatie kan niet worden bewezen; zij was bij HEGEL het gevolg, de extrapolatie van een persoonlijk inzicht in de verhouding tussen de harmonie van de Griekse cultuur en de „negatie" van deze harmonie door het christendom. HEGEL kwam tot het besluit, dat de harmonie van de Griekse beschaving door de negatie van het christendom moest heengaan om zichzelf in de volmaaktheid van de christelijk-germaanse kultuur terug te vinden. Deze visie heeft hij veralgemeend tot een „Vernunftlogik" en op elk gebied van de realiteit toegepast [15]). HEGEL heeft bij gevolg het logische gehypostasieerd en de negatie van het logische naar het reële verlegd, zodat het onderscheid tussen logica en realiteit werd opgeheven. Hierop had vroeger reeds B. WELTE gewezen [16]), en SIRO CONTRY (Milaan) [17]) spreekt over de „fraus" van de negativiteit bij Hegel die „van het woordje „non", dat slechts een mentale vorm is, de essentie zelf van de realiteit maakt" (p. 230). Uit de fundamentele verschillen, die niettegenstaande alle gelijkenissen tussen ST. THOMAS en HEGEL bestaan, volgt, dat verzoening tussen beiden slechts kan geschieden door een transcenderen van HEGEL in een bredere synthese. Dit is de stelling van F. GREGOIRE (Leuven) [18]) in een uitmuntende studie, waarin de dialectiek van Hegel wordt geplaatst in het perspectief van een absolute Persoon, als ideaal en einddoel van de vrije menselijke persoonlijkheid, want „het is juist de existentiële en echt thomistische bezorgdheid om de persoon en haar verantwoordelijkheid, die

---

[13]) *L'homme comme conscience de soi selon Saint Thomas d'Aquin*, *Sapientia Aquinatis* pp. 243-254.

[14]) *Il significato metafisico della dialettica hegeliana*. O.c. pp. 360-366.

[15]) CFR. J. HYPOLLITE, *Etudes sur Marx et Hegel* (1956): „Nous avons essayé de montrer dans les travaux de jeunesse de Hegel un effort singulièrement original pour penser les relations spirituelles, décrire les situations humaines, *et nous avons cru voir naître la pensée dialectique de cet effort même*" (p. 28).

[16]) *Hegels Begriff der Religion, sein Sinn und seine Grenze*, in Scholastik 27 (1952) 210-225.

[17]) *L'interna dialettica della sostenza nel sistemo tomistico e nel sistema hegeliano*, Sap. Aq. pp. 221-230.

[18]) *Thèmes hégéliens et dépassements thomistes*, O.c. pp. 282-291.

ons verplicht de hegeliaanse kring te doorbreken" (p. 291); deze kring sluit te laag en te vroeg in de immanentie; men moet hem verwijden, zodat hij tot zichzelf in de Transcendentie terugkeert.

Deze enkele grepen uit *Sapientia Aquinatis* mogen volstaan om te bewijzen, dat overal ter wereld de neo-thomisten zich zeer ernstig met het probleem HEGEL bezig houden. Natuurlijk vindt men hier slechts een reeks korte, van elkaar onafhankelijke studies, maar zij geven een des te reëler beeld van de confrontatie tussen ST. THOMAS en HEGEL, zoals zij zich nu ontwikkelt in het thomistisch denken.

Veruit de voornaamste inspanning op dit gebied is echter het werk van B. LAKEBRINK, dat we hierboven vermeldden. De titel dekt niet de hele inhoud van het werk, want niet alleen de dialectiek van HEGEL, maar ook die van HEIDEGGER, van SARTRE en van Gabriel MARCEL worden grondig uiteengezet, terwijl de fundamentele stellingen van de dialectische theologie van KARL BARTH en de algemene strekkingen, die het neo-scholastiek en christelijk denken van GILSON, MARÉCHAL, URS VON BALTHASAR, de LUBAC e.a. kenmerken, aan de thomistische analectiek worden getoetst. Het is een confrontatie geworden van het thomisme met al de stromingen van het hedendaagse denken, een buitengewoon rijk boek, gebaseerd op een gewetensvol onderzoek van de moeilijkste maar ook invloedrijkste teksten van de vooraanstaande moderne filosofen en van ST. THOMAS. In het eerste deel, gewijd aan KANT als voorloper van HEGEL, komt de schrijver tot het besluit, dat de antinomieënleer van Kant, samen met de *Parmenides* van PLATOON de hoofdbron is van de hegeliaanse dialectiek. Het tweede deel bevat dan, als een groot tweeluik, een uiteenzetting van deze dialectiek en van de thomistische analectiek. Van HEGEL komen voornamelijk de *Enzyklopädie* en de *Logik* ter sprake; van ST. THOMAS worden de voornaamste werken benuttigd en GREDT en DE RAEYMAEKER worden meerdere malen als getuigen van het thomisme geciteerd. In het derde deel over „de invloed van Hegel op de huidige ontologie" worden in twee uitgebreide hoofdstukken de ontologie van HEIDEGGER („Das Sein im Nichts") en van SARTRE („Das Nichts im Sein") besproken. Ook het existentialisme van Gabriel MARCEL wordt in dit boek behandeld. LAKEBRINK ontleedt telkens antithetisch de klassieke filosofische categorieën, waaraan HEGEL en ST. THOMAS een eigen betekenis hechtten: het zijn, het niet-zijn en het worden, de wezenheid en de existentie; het mogelijke en het reële; de contrariëteit en de contradictie; de identiteit en het onderscheid, de substantie en het accident, het subject en het object, de soort en het individu, het algemene en het particuliere; de intuïtie en de reflexie; de oorzaak en het gevolg; het eindige en het oneindige. Aan de hand van karakteristieke teksten toont hij aan, hoe deze begripsparen een verschillende zin krijgen in het dialectisch denken van HEGEL en in het „analectisch" denken van ST. THOMAS. Het fundamenteel verschil bestaat naar zijn mening hierin, dat in het dialectisch denken de beide termen van elk begrippenpaar steeds in een dubbel gerichte wederzijdse negatie, reflexie of eindige relatie komen te staan en elke zelfstandigheid verliezen, terwijl voor ST. THOMAS de termen in hun relatieve

verhouding hun zelfstandigheid bewaren, zodat ze niet negatief, maar *analogisch* zijn tegengesteld. D.w.z. dat beide termen telkens in een hiërarchische verhouding staan, op elkaar zijn aangewezen, daar ze in één opzicht op elkaar gelijken, maar in een ander opzicht van elkaar verschillen. Dynamisch bevinden zich de termen steeds in een act-potentie verhouding, maar zij staan niet in een betrekking van wederzijdse negatie. Zo houdt de thomistische analectiek het midden tussen de klassieke rationalistische deductie, die de termen wiskundig-lineair de ene uit de andere laat voortkomen en de hegeliaanse dialectiek, die ze circulair uit elkaar doet ontstaan. „Het analectisch denken is zodoende een in betrekking stellend en ordenend denken; de dialectische *identiteit* van het niet-identieke, van het „andere van het andere" krijgt in de analectiek de lossere vorm van de verhouding van het ἄλλο πρὸς ἄλλο, van een betrekking van gelijkenis tussen niet gelijkende, van de „similis dissimilitudo" (80). LAKEBRINK schijnt wel zijn analyse van de hegeliaanse dialectiek voornamelijk te baseren op het begrip „wezenheid", dat in de *Logik* door HEGEL wordt bepaald als „wezenlijk vóór-zich-zijn, als deze negativiteit, het zich opheffen van het anders-zijn en van de bepaling" [19]); dit in zichzelf gereflecteerde wezen moet zich dan op zijn beurt opheffen in de existentie. De negatieve kracht van de dialectiek heeft deze fundamentele betekenis, dat zij uit de essentie door inwendige tegenstelling de existentie laat voortkomen (zoals uit het „zijn" het „Dasein" en uit het „begrip" de „objectiviteit"), dus een eeuwig in zichzelf cirkelend „argumentum ontologicum" is. Dit is maar mogelijk, wanneer men de menselijke wijze van denken met de ontologische zijnsorde absoluut vereenzelvigt, en wanneer de logica met de metafysiek gaat samenvallen. „Juist uit deze starre identificering van de wetten van het denken en van het zijn groeit de dialectiek te samen met haar productiviteit van het niets, haar prioriteit van de loutere beweging zonder iets, dat bewogen wordt, en haar legitimering van de tegenspraak" (p. 415). Voor het analectisch denken daarentegen staan de wezenheid en de existentie, de essentie en het „esse" in een potentie-act verhouding, waarbij het „esse" als de laatste voltooiing en het diepste funderend element is, waarnaar de essentie door een transcendentale relatie is gericht als naar haar eigen volmaaktheid. Tussen essentie en existentie bestaat er geen wederzijdse tegenstrijdigheid, maar evenredige aangepastheid, geen negatieve *generatio*, maar een reële, levende orde; een orde die door heel het gebied van het zijnde heerst en de anologische verhouding, de „similitudo in dissimilitudine" tot stand brengt tussen het hogere en het lagere, het reële en het mogelijke, de substantie en de accidenten, de ziel en het lichaam, de wezensvorm en de stof, het intellect en het zintuig, de oorzaak en het gevolg enz. Het is onmogelijk, ook maar een beeld te schetsen van de rijke analyses, die men in dit boek aantreft. Alleen moet nog worden aangestipt, dat de schrijver er de nadruk op legt, dat de dialectiek door haar hypostasiëring van het logische zich principieel de weg afsnijdt naar de realiteit van het „esse purum": „Die Dialektik ist der

---

[19]) *Logik*, uitg. Meiner, II, p. 4.

Denkform des Monismus" (p. 250). De analectiek daarentegen volgt vanzelf door haar aanpassing aan de realiteit de reële beweging van de geest naar de realiteit van het Absolute. De analectiek is bijgevolg de natuurlijke denkvorm van het transcenderend denken.

LAKEBRINK heeft zeker niet gezocht naar een goedkope „verzoening" tussen twee zo verschillende denkwerelden als die van ST. THOMAS en van HEGEL. Hij heeft eerder op volmaakt eerlijke wijze voor het eerst, naar het ons voorkomt, een balans opgemaakt en de wezenlijke verschillen tussen beide systemen objectief bepaald. Deze verschillen zal men niet kunnen loochenen, noch wegredeneren: zij werden op onweerlegbare wijze gedocumenteerd. Nochtans is hiermee geen eind gemaakt aan de moeilijke taak van een reële vergelijking tussen het thomisme en HEGEL. LAKEBRINK heeft de grote verdienste een basis te hebben gelegd, waardoor elk voorbarig compromis onmogelijk is geworden en waardoor dieper kan worden gepeild naar de „similitudo in dissimilitudine". Het mag er niet bij blijven, dat we goed weten, hoe het staat met de verschillen; vanuit het thomistisch standpunt zal men de kritiek op de dialectiek moeten vruchtbaar maken voor de ontwikkeling en de vervolmaking van de analectische metafysiek. Nu het terrein is verkend, kan het constructief werk beginnen, en het is onze persoonlijke mening, dat HEGEL met zijn theorie van de onmiddellijkheid, de splitsing en de terugkeer naar een hogere onmiddellijkheid onze aandacht richt naar al hetgeen ST. THOMAS te danken heeft aan het neo-platonisch idealisme, waarvan HEGEL tenslotte de moderne erfgenaam is. Zoals het thomisme het subjectivisme van KANT heeft overwonnen, door aan te tonen dat dit subjectivisme verder doorgedacht noodzakelijkerwijze voert naar de objectiviteit van het geestelijk zelfzijn, zo kan wellicht worden bewezen, dat de negativiteit van het hegeliaanse „Wesen" vanzelf heenwijst naar de positiviteit van het ware, thomistisch „esse", m.a.w. dat het idealisme zijn waarheid in het realistisch spiritualisme vindt. Het laat zich aanzien, dat het thomisme zich voor een deel althans in deze richting zal ontwikkelen.

St. Thomas en Marx

Indien we J. HOMMES kunnen geloven, dan zou HEGEL zijn meest consequente volgeling in Karl MARX hebben gevonden. In zijn belangrijk boek *Der technische Eros* [20]) schrijft hij: „Verre van de idealistische gewelddadigheid van HEGEL prijs te geven, neemt MARX deze over en voert ze voor zijn part eerst consequent door" (p. 81). De verhouding van MARX tot HEGEL wordt doorgaans zo opgevat, dat de eerste de dialectische methode van de tweede overnam maar zijn metafysisch, idealistisch systeem verwierp. J. HOMMES zou dit onderscheid tussen methode en metafysiek niet aanvaarden. MARX ontwikkelt volgens hem HEGEL derwijze, dat het historisch, dialectisch materialisme rechtstreeks uit het dialectisch idealisme is voortgekomen: het is hetzelfde denken in twee verschillende stadia. Dat de

---

20) J. HOMMES, *Der Technische Eros. Das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung*, Freiburg, Herder, 1955, XII + 520 blz., geb. DM 32.

hegeliaanse dialectiek, waarin de kwantiteit als een moment van de geest wordt gezien, gemakkelijk tot een materialistische filosofie kon omslaan, werd overigens reeds aangetoond in een interessante studie van E. CORETH over *Hegel und der dialektische Materialismus* [21]). J. HOMMES ontleedt de fundamentele stellingen van MARX in dit perspectief van het doorgedachte hegelianisme. Hij doet dit op een diepgaande wijze, maar zijn compact gedrukt 520 blz. lange boek maakt het de lezer door een uitermate ingewikkelde stijl en veelvuldige, dikwijls haast woordelijke herhalingen lastig. Dit is des te meer te betreuren, daar we hier zonder twijfel de meest diepgaande studie bezitten over de filosofie van MARX, beschouwd in het licht van de *philosophia perennis* en van het thomisme in het bijzonder. De centrale idee van de schrijver is, dat MARX in het voetspoor van HEGEL noch aan de stoffelijke natuurdingen noch aan de individualiteit van de mens een oorspronkelijke, niet op te heffen zijnsvastheid heeft erkend, maar de realiteit, het ,,ware" heeft bepaald als het spel van een wordende, dialectische eenheid, waarin de natuurdingen totaal overgaan in producten van de techniek en de mens zijn zelfstandigheid in zijn technische activiteit verliest (cfr. p. 148 en passim). In hegeliaanse termen: de mens is niet; de dingen zijn niet; wat is, is het ding-worden van de mens door en in het mens-worden van het ding: het is niets anders dan de dialectische identiteit van het subject en het object herleid tot de dialectiek van de productiviteit. Hieruit volgt vanzelfsprekend, dat voor MARX de mens een door en door ,,geschichtlich" wezen is. Hij wordt fataal voortgedreven door de dialectiek van de productievormen en van de klassenstrijd naar een toestand, waarin hij tot zichzelf zal terugkeren, zijn individualiteit als bezitter en als loontrekkende zal hebben opgeheven en zijn eigen algemeenheid als eenheid van de soort en als identiteit met de natuur in de communistisch technisch arbeidende gemeenschap zal hebben terug gewonnen. Wat voor HEGEL de terugkeer is van de geest van de uiterste onmiddellijkheid, langs al de vormen van het bewustzijn, tot zichzelf, dat is voor MARX de terugkeer van de producerende mens vanaf de uiterste onmiddellijkheid van een primitief communisme, langs alle vormen van de productieverhoudingen tot het concrete communisme, waarin de mens de zuivere essentie van het producerend wezen is geworden. De mens is immers niet anders dan ,,technische Eros". Een van de voornaamste steunpunten, waarop HOMMES zijn kritiek van het marxisme fundeert, is de ,,Eigenständigkeit" van de menselijke persoon. HEGEL wil, dat het ,,individuele" zich als moment in het ,,algemene" opheffe; MARX stelt een zelfde eis: in de communistische samenleving zal het individu gelijk zijn aan de ,,Gattung". Beiden zien het onderscheid over het hoofd tussen de zuiver materiële individuatie van de dingen, en de individuatie van de menselijke persoon. In de biologische orde gaat het individu weliswaar geheel onder in de soort, zodat de dood het volstrekte offer wordt van de individualiteit aan de algemeenheid (de ,,intentio" van de natuur, zegt ST. THOMAS is niet het individu, maar de ,,species"); de mens daarentegen is ook trans-biologisch,

---

[21]) In *Scholastik* 27 (1952) 55-67.

geestelijk geïndividueerd, zodat hij zijn ,,Eigenständigkeit" aan zijn algemeenheid moet noch kan opofferen. Hij vindt zichzelf onvervreemdbaar gegeven in zijn geestelijk zelfzijn. En omdat hij zichzelf als substantie erkent, kan en moet hij ook aan de wereld waarin hij leeft en de stoffelijke dingen zelf een geparticipeerde zijnswijze toekennen, waardoor zij ook op hun wijze in hun zelfheid volharden zelfs wanneer zij in het menselijk denken intentioneel worden opgenomen: daarom zijn ook de dingen hem ,,gegeven". In dit verband wijst de schrijver er zeer terecht op, dat het zgn. marxistisch-leninistisch realisme met het zgn. thomistisch realisme niets gemeen heeft. De zintuiglijke intentionaliteit van ST. THOMAS heeft een heel andere structuur dan de weerspiegelingstheorie van het marxisme. Alleen reeds de thomistische opvatting, dat de zintuiglijke kennis een participatie is van de verstandelijke ligt geheel buiten het perspectief van het marxistisch realisme. Tenslotte blijkt wel het fundamenteel bezwaar van J. HOMMES tegen het historisch materialisme hierin te bestaan, dat het geen metafysische ruimte biedt voor de mens als persoon, d.w.z. voor het geestelijk bij-zich-zijn van de menselijke ziel. Deze kritiek ligt dus geheel in het verlengde van de thomistische kritiek op het transcendentalisme van KANT en op het idealisme van HEGEL. De oorzaak hiervan is klaarblijkelijk dat deze systemen niet zijn doorgedrongen tot de eigen waarde van het zijn, dat in de menselijke geest elke objectieve, categoriale kennis en bij gevolg het ,,in-de-wereld-zijn" overstijgt.

Het is opvallend, hoe vanuit dit standpunt van de persoonlijkheid de verschillende bijdragen die in *Sapientia Aquinatis* over het marxisme verschenen, kunnen worden gerangschikt. Alleen van uit een korrecte opvatting van de persoonlijkheid kan men het verschil begrijpen tussen de thomistische en de marxistische leer over de verhouding tussen persoon en gemeenschap, zoals door R. SPIAZZI (Rome) wordt aangetoond [22]). In een gemeenschap, zoals die in de metafysiek van ST. THOMAS uiteindelijk is gefundeerd op de noodzakelijke relaties tussen de personen onderling, geheel gelijk onder elkander door hun zelfde verhouding tot het absolute, in zulk een gemeenschap is het uitgesloten, dat de ,,klassenstrijd" een fundamenteel element zou zijn, en dat bij gevolg de eigendom, die bij ST. THOMAS steeds in zijn verband met de persoon wordt beschouwd, de wezenlijke oorzaak van een essentiële klassenstrijd zou kunnen zijn. De begrippen arbeid, meerwaarde, klassenstrijd worden in dit perspectief behandeld door Enrique D. ALMEIDA (Quito) [23]) en door L. DE SIMONE (Napels) [24]).

De verhouding tussen MARX en HEGEL werd ook behandeld door A. ETCHEVERRY (Toulouse) [25]). Hij neemt de bekende kritiek van SARTRE voor zijn rekening, nl. dat het geen zin kan hebben de dialectiek, die een vorm is

---

22) *Il senso della communità in S. Tommaso e nel Marxismo.* Sapientia Aquinatis, pp. 352-359.

23) *Santo Tomas de Aquino y la concepción marxista de la propriedad.* O.c. pp. 205-211.

24) *Lavoro e classi sociali nel pensiero di S. Tommaso.* O.c. pp. 239-242.

25) *Le matérialisme peut-il être dialectique?* O.c. pp. 255-262, en ook *Marxisme et idéalisme,* in Archives de Philosophie, t. 19, cah. 1 (1955) pp. 44-55.

van het denken, aan het stoffelijk worden toe te dichten. Hij voegt hieraan toe de kritiek, die men ook dikwijls tegen het systeem van HEGEL aanvoert, nl. dat, indien de realiteit dialectisch is, er geen eindstadium kan voorspeld worden, dus geen communistische samenleving, waarin de dialectiek noodzakelijkerwijze doodloopt.

Niettegenstaande de principiële kritiek, welke door de thomisten op het marxisme wordt uitgeoefend, vindt men bij sommigen hunner als een zekere onrust, en een begrip voor hetgeen er aan fundamenteel ware inzichten in het marxisme is te vinden. Wat men over het algemeen positief waardeert, is het feit dat MARX een buitengewoon scherp licht heeft geworpen op de evolutie van het economisch leven en op de invloed, die zij niet alleen op het materiële plan, maar ook op elk gebied van het menselijk bestaan laat gelden. Kan men onmogelijk de marxistische opvatting bijtreden, dat het denken louter een functie is van het arbeiden, toch komt de arbeid in een nieuw licht te staan, en talrijk zijn de studies die dit thema hebben opgenomen. Het zijn meestal katholieke theologen, die zich op dit gebied verdienstelijk maken [26]), hetgeen verklaart, dat er over de filosofie van de arbeid de laatste tijd minder verschenen is, alhoewel de theologen natuurlijk wel de filosofie, ofschoon niet ex professo, in hun studie betrekken. Het meest karakteristieke werkje in die richting is *Pour une théologie du travail* (1955) van M. D. CHENU, de bekende schrijver van de *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*. Zijn stelling is dat het thomisme met zijn theorie van de ziel als wezensvorm van het lichaam een gepaste filosofische achtergrond vormt voor de opvatting, dat de mens wezenlijk ook ,,homo artifex'' is. In een rationalistische of cartesiaanse denkwijze — die het thomisme sedert de 17e eeuw sterk heeft beïnvloed — moet de reële arbeid daarentegen als iets onwezenlijks schijnen. Vandaar dat CHENU als thomist bereid is, aan de arbeid een nieuwe zin te geven. Hij is niet alleen maar een middel, om in de levensbehoeften te voorzien, maar een karakteristieke menselijke energie, en wel een sociale energie, in die zin, dat hij de arbeidende mensen verenigt in een gemeenschappelijke bestaanswijze, waarin terzelfdertijd als de communautaire bindingen, de persoonlijkheid zich ontwikkelt. Zodoende is de arbeid een bij uitstek historische factor, en de wijze, waarop de arbeid geschiedt, de ontwikkeling van de techniek, kan niet nalaten op de hele mens, als persoon en als gemeenschapswezen, zijn stempel te drukken. Nochtans wordt er een grens getrokken: ,,De arbeid is niet de essentie van de mens'' (p. 87), maar er wordt op gewezen, hoe moeilijk het is in het thomistisch realisme de grenzen van de ,,arbeid'' aan te wijzen: ,,De thomistische stelling betreffende dit probleem impliceert, dat de oplossing niet gemakkelijk zal zijn, want het vrije spel van de geest in de stof vermindert in niets de onaantastbare en opperste bestemming van de geest, noch de macht van zijn inwendigheid, noch zijn subtiele vrijheid in het dichte weefsel van de determinismen'' (p. 40). Nochtans schijnt ons hier nog een echte positieve thomistische filosofie van de arbeid te ontbreken, en we vinden die

[26]) Een bibliografie over dit onderwerp kan men vinden in H. RONDET, *Eléments pour une théologie du travail*, Nouv. Rev. Théolog. 72 (1955) 27-48.

evenmin in de bundel *Réflexions sur le travail*, als no. 20 uitgegeven van het periodiek *Lumière et Vie* (maart 1955). Toch komen hier enkele treffende gedachten in voor van J. LACROIX over *La promotion du travail dans la pensée et la civilisation moderne;* H. NIEL commenteert de karakteristieke teksten over de arbeid bij HEGEL en MARX. De studie van A. SERRAND over *Travail, jeu, contemplation* is knap geschreven, maar ontgoochelt; andere bijdragen handelen over de theologie van de arbeid en de arbeid in het recht. Geen enkele dezer recentere studies kan met de analyse van J. HOMMES worden vergeleken. In *Der technische Eros* vinden we de marxistische definitie van de arbeid, zoals deze onmiddellijk uit MARX' filosofische anthropologie volgt: de mens maakt zichzelf door het feit zelf, dat hij de dingen maakt, hij is niets anders dan het effect van zijn eigen stoffelijke productie. Deze opvatting moet worden geconfronteerd met de thomistische opvatting van het *agere*, dat het *facere* en de *labor* insluit; maar het „maken" kan onmogelijk, in de thomistische visie, het wezen van de persoon constituëren. Sedert de in 1939 verschenen studie van S. M. KILLEEN: *The Philosophy of Labor According to Thomas Aquinas* (Washington D.C.) is er echter, naar ons weten, geen enkele uitgebreide thomistische studie over dit onderwerp verschenen.

St. Thomas en Heidegger

Steeds talrijker worden de thomistische studiën over de filosofie van HEIDEGGER. En dit is niet te verwonderen, daar deze denker zelf in tegenstelling met KANT, HEGEL en MARX zijn eerste filosofische vorming in een scholastiek midden ontving, maar vooral, omdat hij er steeds meer en meer de nadruk op legt, dat zijn denken geheel gericht is op het „zijn". Voor een thomist heeft dit woordje „zijn" een bekoorlijke klank. Hij voelt een natuurlijke sympathie voor een filosoof, die op zulke geestdriftige, hymnische wijze over het zijn weet te spreken. Wanneer HEIDEGGER zegt, dat de logos de verzamelaar, de herder is van het „zijn", dat in de openbaring van het „zijn" het heilige zich aankondigt en misschien God zelf zal verschijnen, dan denkt de thomist aan de „forma formarum", aan het „quod primum cadit in intellectu", aan het „illud quod magis intimum cuilibet et intimius inest" van ST. THOMAS. En nu mogen de stellingen van HEIDEGGER aangaande de Godskennis en het in-de-wereld-zijn van de mens hem nog zo ontgoochelen, hij kan moeilijk aanvaarden, dat iemand die zich zo harmonisch over het „zijn" uitlaat, zich geheel in een aarzelend agnosticisme en een aards immanentisme zou hebben uitgesproken. HEIDEGGER schijnt meer te bedoelen, dan hetgeen hij uitdrukkelijk zegt. Hij is als iemand, die aan een ander een compliment wil maken, maar zich uit schroom of onbeholpenheid kwetsend uitdrukt, hetgeen in een verstandig gezelschap door een begrijpende glimlach wordt opgevangen. De thomist is bereid aan HEIDEGGER veel te vergeven, omdat hij het „zijn" zo oprecht bemint. Wanneer daarentegen, zoals bij andere existentialisten, de diepe achtergrond van deze zijnsaanwezigheid verloren gaat, dan verliezen ook de expliciete, aan HEIDEGGER ontleende stellingen elke aantrekkelijkheid. Het tastend zoeken

naar het absolute zijn, het diep verlangen naar het goddelijke wordt dan in een zijnsverlaten geest als die van SARTRE tot een uitdagend atheïsme, en het „in-der-Welt-sein" verzandt dan bij MERLEAU-PONTY in een filosofie van de zintuiglijke waarneming. Hierin erkent de thomist haast niets meer van de Zijnsmetafysiek, waarvan hij nog in het denken van HEIDEGGER, de echo meent te kunnen beluisteren. Op deze wijze wordt de sympathie verklaard, waarmee HEIDEGGER door de thomistische schrijvers wordt benaderd, zelfs wanneer ze tegenover zijn uitdrukkelijke stellingen een kritisch standpunt innemen. In dit verband dienen twee belangrijke studies vermeld, waarvan de ene zelfs beslist de ontologie van HEIDEGGER boven de zijnsmetafysiek van ST. THOMAS meent te moeten stellen, terwijl bij de tweede, door een vernieuwd inzicht, de thomistische metafysiek en de heideggeriaanse ontologie in een heel ander verband komen te staan. We bedoelen een uitgebreide tekst van W. VEAUTHIER: *Analogie des Seins und ontologische Differenz* [27]), en het boek van J. F. HOLLENBACH: *Sein und Gewissen* [28]).

De stelling van VEAUTHIER betreffende de analogie is bijzonder interessant en „anregend". Zij poneert, dat het begrip van het zijn de kern is van de filosofische vraagstelling, en dat de wijze, waarop de zijnsanalogie wordt verstaan, de waarde van het wijsgerig denken bepaalt. Nu vinden we in het verloop van de geschiedenis van de filosofie als een bergketen van systemen, die in het fundamenteel filosofisch probleem van de betrekking tussen het zijn en de zijnden een helder inzicht gaven; en hiervan is HEIDEGGER de laatste top. Het begon met PARMENIDES, die verklaarde, dat het denken en het „zijn" identiek zijn en dat bij gevolg de analogie van het denken een echte *zijns*analogie moest zijn. Bij PLATOON, in de dialogen rond de tijd van zijn *Parmenides*, vinden we deze zijnsanalogie ontwikkeld. Het éne (of de goedheid) deelt zijn goedheid mee aan de ideeën, en de ideeën geven hun lichtende kracht door aan de zijnden. Zo is de *idee* als een reëel midden tussen het hoogste *éne* en de *zijnden*. Deze drie termen zijn terzelfdertijd in een bepaald opzicht gelijk en in een ander opzicht ongelijk, hetgeen de *formele* definitie is van de analogie. De goedheid (of het éne) en de idee zijn beide „oorspronkelijk", d.i. zijnsmededelend, het eerste aan de idee, de tweede aan de zijnden, maar zij verschillen door het feit, dat de goedheid absoluut oorspronkelijk is, terwijl de oorspronkelijkheid van de idee door de goedheid werd meegedeeld. Een gelijkaardige analogie verbindt de ideeën met de zijnden: deze laatsten gelijken op de ideeën in wier licht zij tot in de openbaarheid van het zijn binnentreden, maar zij verschillen van de ideeën, daar deze alleen door haar lichtende aanwezigheid de zijnden ontdekken.

Niettegenstaande hardnekkige weerstanden duikt deze reëel ontologische, analogische zijnsopvatting in de loop der geschiedenis van het denken steeds weer op; nl. in heel de neoplatonische richting, met name bij PHILOON, bij PLOTINOS, die de analogie van het ene, de geest en de wereldziel als zijnsleer ontwerpt, bij SCOTUS ERIUGENA, bij ECKHART — waaraan de schrij-

---

[27]) Verschenen in *Symposion*, Jahrbuch f. Philos. Band IV, pp. 1-90.
[28]) Uitg. Baden-Baden, 1955, 376 blz.

ver een interessante studie wijdt — en tenslotte bij JASPERS, maar vooral bij HEIDEGGER. Deze laatste heeft het filosofisch probleem opnieuw in zijn absolute draagwijdte aan de orde gesteld: het probleem van het „zijn" als zijnsprobleem. Zodoende heeft deze filosoof door een „Wiederholung" de oorspronkelijke zin van het wijsgerig denken opnieuw ontdekt en meteen ook de onwaarde van de klassieke metafysiek bloot gelegd. Deze klassieke metafysiek vond haar oorsprong in het aristotelisme, haar volmaakte vorm in de middeleeuwse systemen, voornamelijk in ST. THOMAS, en in de neo-scholastiek haar moderne vorm. Dit is de tweede, metafysische bergketen, die zich tegen de filosofische horizont aftekent als een schaduw van de eerste, de ontologische. Het is de keten van de „Seinsvergessenheit": de zijnsvraag wordt niet meer zo radicaal aangevoeld; er is nog maar alleen spraak van zijnden en van een hoogste zijnde. Maar de analoge relatie tussen alle zijnden en het „zijn" van de zijnden werd uit het oog verloren. Het begon met ARISTOTELES... Door een fataal misverstand van de stelling van PARMENIDES, volgens welke denken en „zijn" hetzelfde zijn, meende hij, dat het „zijn" kon worden vereenzelvigd met de logische denkvormen, die door abstractie van de zijnden worden verkregen. Het zijn wordt dan een „begrip", het eerste begrip, d.w.z. het begrip dat overblijft, wanneer het logisch abstractief proces ten einde is doorgevoerd, en er niets anders meer overblijft dan de lege schaal van „het zijn". Dit lege „zijn" wordt nu logisch, van buiten af, door ons, „toegekend" aan de zijnden: het *reëel* zijnsfunderend verband tussen het zijn en de zijnden is verbroken. De reële dingen zijn alleen de individuele zijnden, die a.h.w. van buiten af worden beschenen, maar niet voor het *Dasein* verschijnen in het licht van het zijn zelf. De analogie wordt vanzelfsprekend een louter logische analogie van zegbaarheid, van toepasselijkheid van een begrip op verschillende zijnden, die zelf van de levendige analogie van de zijnsmededeling en -fundering verstoken blijven. De schrijver zet in deze zin de thomistische zijnsleer uiteen en vat zijn oordeel als volgt samen: „De vraag naar het wezen van alle zijnden, d.i. van het zijnde als dusdanig, is in de middeleeuwse filosofie tot het probleem van het wezen van de singuliere dingen samengeschrompeld. De beantwoording blijft bij gevolg het antwoord schuldig: 1. over het actuele zijnde-zijn, 2. over het algemene wezen van het zijnde-als-zijnde. Wanneer desondanks voor alles, wat is, iets gemeenschappelijks wordt gevonden, dan gebeurt dit in het begrip. „Zijn" als het meestomvattende, als het gemeenschappelijke van al wat „is", is tot *begrippelijk „zijn"* geworden. Dit begrip moet dan aan het zelfzijnde IS (God) en aan de afhankelijke zijnden (het schepsel) op analoge wijze worden toebedeeld" (p. 57).

De zijns- en analogieleer, die de schrijver als thomistisch bestempelt schijnt ons niet de vrucht van een langdurige studie van de teksten van ST. THOMAS zelf te zijn. Het erg verminkte citaat, verkeerd aangeduid met S.th. I, 13, ad 5! (p. 60) en de zeer beperkte thomistische documentatie van zijn betoog versterkt de indruk, dat de schrijver zich grotendeels beperkt heeft tot de analogieleer van CAJETANUS en van neo-scholastieken als RAMIRÉZ, die de Cajetaanse interpretatie volgen. In onze vorige kroniek [29])

hebben we er op gewezen, hoe in het hedendaagse thomisme het gezag van CAJETANUS wordt betwist en er gezocht wordt naar een diepere interpretatie van de zijnsleer van ST. THOMAS. Wat te denken, indien de boven vermelde twee bergketens tot eenzelfde massief behoren, indien ARISTOTELES zelf nog duidelijke sporen draagt van platonisme, zoals blijkt uit het boek II van de metafysica, en indien de eigen bekommernis van ST. THOMAS is geweest, om in het aristotelisme de gepaste technische uitdrukkingen te vinden om aan het traditionele neo-platonisme en augustinisme een filosofisch dieper doordachte zin te geven? En dit laatste is geen louter vermoeden, wanneer men opmerkt, hoe ST. THOMAS in zijn meest fundamentele stellingen betreffende de reële zijnsverhouding tussen God en het schepsel, het Absolute Zijn en de zijnden, zich steeds beroept op die tekst uit Met. II, hoe hij steeds maar herhaalt, dat betreffende deze transcendentale analogie PLATOON en ARISTOTELES accoord gaan, en hoe hij, waar het ook maar kan, deze twee denkers samen vernoemt als *auctoritates* voor zijn eigen metafysiek. Het valt niet te bestrijden, dat er in de neo-scholastiek veel ,,Seinsvergessenheit" valt te betreuren. Een zekere traditie die zich op ST. THOMAS beroept en zich in tal van ,,thomistische" handboeken heeft vastgelegd, is van een zeker logicisme en zelfs een zeker empirisme niet vrij te pleiten. Hiermee wordt het echte, levendig thomisme niet gediend. Dit werd door HEIDEGGER zelf ingezien, getuige hetgeen hij in een gesprek verklaarde, ,,dat hij het wel met een open thomisme eens zou kunnen worden, maar in geen geval met de laat-scholastiek" [30]).

Een poging tot herontdekking van het oorspronkelijk thomistisch zijnsbegrip en in die zin een weerlegging van de stelling van VEAUTHIER vindt men in het o.i. zeer belangrijk werk van J. F. HOLLENBACH, *Sein und Gewissen*. De schrijver heeft een diepgaande confrontatie gewaagd tussen het denken van HEIDEGGER en dat van ST. THOMAS, en hierin is hij o.i. verder gegaan dan LAKEBRINK in de derde afdeling van zijn Hegel-boek. In tegenstelling met VEAUTHIER, die alleen HEIDEGGER goed schijnt te kennen, is HOLLENBACH ook met het oeuvre van ST. THOMAS vertrouwd. Voor zover hij in de neo-scholastiek inspiratie zocht, deed hij dit in de lijn van MARÉCHAL, RAHNER, PRZYWARA, die allen het thomisme met het na-kantiaans denken in contact hebben willen brengen. HOLLENBACH gaat nochtans zijn eigen weg. Van meet af aan betwist hij de bewering van HEIDEGGER, dat de filosofie van ST. THOMAS zelf het eigenlijke, reële, existentiële ,,zijn" zou hebben ,,vergeten", en het niet zou hebben kunnen onderscheiden van de ,,zijnden", dat zij bijgevolg de juiste verhouding tussen het eerste en de tweeden niet zou hebben ingezien. ST. THOMAS is niet het eigenlijk zijnsprobleem voorbijgegaan. Integendeel, hij heeft het op zijn eigen speculatieve plaats gesitueerd, namelijk in het zelfbewustzijn, in de ,,Selbstgegenwärtigkeit der Geistseele" (p. 47). Weliswaar heeft ST. THOMAS zelf de samenhang tussen dit zelfbewustzijn en de problematiek van het ,,zijn" niet ont-

---

[29]) Zie *Bijdragen* 16 (1955) 188-197.

[30]) SCHERER R., *Besuch bei Heidegger*, Wort und Wahrheit 2 (1947) 780-782.

wikkeld (p. 174), maar een begrijpend doordringen in zijn reële denkwereld richt de geest naar de metafysische inzichten over het „zijn", die met het „zijn" als het meest abstracte en leeg begrip niets meer hebben te maken.

Het „zijn", het „zijn als zijn" of het voorwerp van de metafysiek is geen gewoon begrip, geen verwijzing naar een gekend *object*, maar de onmiddellijke uitdrukking van de ervaring van de menselijke geest als geest, d.w.z. als voor zichzelf lichtende absoluut onobjectiveerbare aanwezigheid. Niet het „individueel" stoffelijk ding, maar dit moment van bewust zelfzijn binnen de menselijke ervaring is de *substantie*, de οὐσία, zoals ze door ARISTOTELES werd bedoeld en zoals ze in elk geval door ST. THOMAS werd begrepen. Dit lichtend, zichzelf ontdekkend bij-zich-zijn, dat we in elke objectieve bewustzijnstoestand steeds mee-uitzeggen, heeft een eigen leven, een leven van zelfkennis en zelfliefde, waardoor het aan zichzelf verschijnt als de zelfstandige, ontologische waarheid en de steeds tot zichzelf reeds terugwillende ontologische goedheid. Dit geestelijke waarnemen van zichzelf, deze *ipseitas* is het diepste transcendentaal a-priori, waarin de mogelijkheid en de grenzen zijn voorafgetekend van elke mogelijke objectieve kennis en objectieve liefde, van elke begrijpende en minnende ontmoeting met de „zijnden". Want de zelfheid van het menselijk *Dasein* is niet een volkomen, zichzelfgenoegzame geestelijke substantie. Om te zijn wat zij voor zichzelf is, heeft zij het andere nodig, de zijnden nl., die zij bijgevolg alleen in het licht van het zijn, dat zij zelf is, kan ontdekken. Alleen de zelfaanwezigheid staat borg voor de reële aanwezigheid van de anderen, d.i. in heideggeriaanse termen, van de zijnden. Daarom bezit de menselijke geest eigen activiteiten, waardoor de wereld voor hem verschijnt, en noodzakelijkerwijze als reëel, als waar en als goed verschijnt. De particuliere zijnden die in deze wereld verschijnen, zijn reële substanties, omdat zij op hun beperkte, stoffelijke wijze tegenwoordig zijn aan het zichzelf tegenwoordige zelfbewustzijn. Ook aan dezelfde geestelijke kern ontlenen de eerste denkbeginselen hun logische geldigheid en hun deductieve inzichtelijkheid. Daarom alleen kunnen wij in die wereld iets werkelijk op menselijke wijze waarnemen, omdat, niet tijdelijk, maar ontologisch de geest vooraf zichzelf heeft waargenomen. „Niet de zuivere aanschouwing als zintuigelijke aanschouwing van de ruimte op zichzelf is de voldoende grond voor de zintuigelijke *ervaring*. Hiertoe wordt vooreerst een ruimteaanschouwing vereist, die wortelt in het inzicht. Dit inzicht is echter meer als het slechts formele inzicht van het ik (Kant). Het is het weten van het eigen „zijn" als zelfaanwezigheid" (p. 193). Eveneens is de tijd alleen een menselijke tijd, omdat hij door het tijdeloos nu van de zelfkennis wordt gemeten en gekend. Ook de ontmoeting met de anderen in de wereld is maar mogelijk omdat de geest ontologisch eerst zichzelf heeft ontmoet in een bij-zich-zijn, dat aan de ontmoeting met de anderen een menselijke zin en diepte geeft. De totale ervaring van het *Dasein* kan niet alleen als een „met-anderen-in-de-wereld-zijn" worden verklaard, het is een transcendent „überweltlich-in-der-Welt-sein". Het zijn-in-de-wereld bij wijze van tijdelijkheid wortelt in de eigenlijke substantialiteit van de geest, die voor zichzelf het woord uitspreekt,

dat hij *is*. ST. THOMAS zegt, dat de menselijke geest niet afhangt van de stof *subjectief*, als zelfzijn, maar alleen *objectief* wegens de wezenlijke relatie met de wereld, als gerichtheid naar het andere.

Vanuit het zelfbewustzijn wil ST. THOMAS dus het menselijk *Dasein* en zijn relatie tot de wereld begrijpen. Vanuit hetzelfde absoluut eerst gegevene stijgt hij ook op tot het Absolute Zijn, tot God. Het reële zijn van de zelf-ervaring is het „effect" van waaruit de mens, door de innerlijke drang van het zijn zelf, door de negatie van de eindigheid het „esse purum", de absolute zijnstranscendentie poneert. De overgang van het eindige wezen tot het oneindige is niet van logische, noch van supra-logische, maar van analogische aard: het is de overgang „von einem endlichen Inbegriff des Verfügtseins zum wirklich-sein des Verfügenden" (286). Opvallend is de gelijkenis van deze opvatting van HOLLENBACH betreffende de thomistische analogie, met de stelling van VEAUTHIER over de analogie der neo-platonici: God en de mens zijn gelijk omdat zij zingevend zijn t.o.v. de zijnden, maar zij verschillen door het feit dat God absoluut zin-gevend is, terwijl het vermogen tot zin-geven van de mens zijn eigen zin van God moet ontvangen. In het licht van zijn interpretatie toont HOLLENBACH verder aan, hoe HEIDEGGER tot deze ware zijns-analogie niet heeft kunnen doordringen, hoe hij het absolute „zijn" tot een „Nichts" heeft omgebogen, dat geheel opgaat in het aanwezig brengen van de zijnden voor een volstrekt vertijdelijkt *Dasein*. Het „niets", dat de plaats van het absolute transcendente Zijn inneemt, openbaart alleen de horizontale speelruimte, waarin het *Dasein* zich vertijdelijkt door van uit de mogelijkheden van zijn „Entwurf" zichzelf te zijn als *Dasein* (p. 299). De „Seinsvergessenheit" ligt bij gevolg eerder aan de kant van HEIDEGGER, die én aan het geestelijke zelfzijn van de mens én aan het goddelijke Mysterie is voorbijgegaan, of liever wegens zijn oorspronkelijk ontwerp van het totaal tijdelijk „in-der-Welt-sein" van het Dasein, er niet aan toe is gekomen [31]).

Alle thomisten constateren overigens met HOLLENBACH de afwezigheid bij HEIDEGGER van een reële, theïstische transcendentie. „Zijn meest rigoureuze gedachte, zegt M. CORVEZ, is absoluut gesloten voor de idee van het bestaan van de ware God" [32]). De reden hiervan is, zegt dezelfde schrijver in een ander artikel [33]), dat de ontologie van HEIDEGGER haar laatste a-priori-vormen van het *Dasein* meent te ontdekken in de transcendentale verbeelding, waardoor het reëel verband met het objectief gegeven, dat nochtans wordt erkend, verbroken wordt. Het ontologische blijft tenslotte een loutere constructie van het subject. Tot dezelfde conclusie komt E. CORETH in zijn bijdrage tot het boven besproken boek *Kant und die Scholastik heute* (pp. 207-255). Na een analyse van het werk *Kant und die Metaphysik* besluit hij, dat in de grond de gedachte van HEIDEGGER nog strenger subjectivistisch is

[31]) HOLLENBACH heeft deze inzichten samengevat in een artikel: *Wandel des Realitätsbewusstseins*, in Philosophisches Jahrbuch, 63 (1955) pp. 15-29.

[32]) M. CORVEZ, *La place de Dieu dans l'ontologie de Heidegger*. Revue thomiste 55 (1955) p. 384.

[33]) Id., *L'être de Heidegger est-il objectif?* Ibid. pp. 565-581.

dan die van KANT en nog beslister elke theïstische transcendentie onmogelijk maakt, daar voor hem het Zijn essentieel en identiek tijdelijk is. En nochtans is HEIDEGER, ook filosofisch gesproken, geen atheïst. „Het schijnt, schrijft J. B. LOTZ [34]), dat een dergelijke geslotenheid van het transcendente de meest fundamentele bedoelingen, die vanaf het begin tot op vandaag HEIDEGGER eigen zijn, tegenspreekt" (p. 16). LOTZ meent dat men de denkbeweging van HEIDEGGER zelf verder kan doorvoeren en aanvullen. Daartoe zal de fenomenologische methode moeten worden bekroond met een metafysisch-diskursieve, waardoor de mogelijkheid van een analogische Godskennis wordt ontdekt. Een van de interessantste studies in verband met de opvatting van HEIDEGGER over de menselijke kennis van God is die van H. BIRAULT: *La foi et la pensée d'après Heidegger* [35]). Hieruit blijkt, dat het standpunt van onze denker betreffende denken en geloven zeer dicht dit van de dialectische theologie benadert. De geloofshouding wordt totaal gescheiden van het ontologisch probleem en de theologie is een „ontische" wetenschap met het geloof in Christus als „gegeven". Voor haar conceptuele elaboratie — en hoever deze moet worden doorgedreven, hierover kan alleen het geloof beslissen — kan de theologie bij de ontologieën te rade gaan. Zo heeft b.v. het geloof de „zonde" geopenbaard, en wel door haar weg te nemen. De theologie kan van de ontologie van het *Dasein* het begrip „schuld" overnemen, om de mogelijkheid van de zonde mogelijk te maken. Alleen kan men zich afvragen, of zodoende de theologie haar eigen bezit eenvoudig niet terugneemt. Want de „schuld", zoals die in *Sein und Zeit* wordt ontleed is wellicht niets anders dan een niet filosofisch verantwoorde overdracht van de christelijke gedachte der erfzonde op de structuur zelf van het *Dasein*.

We verlaten eigenlijk HEIDEGGER niet, wanneer we, om deze kroniek te besluiten, een kort overzicht geven over de talrijke referaten, die het derde deel uitmaken van *Sapientia Aquinatis*. Hier hebben thomisten van verschillende richting in korte meestal zeer lezenswaardige opstellen hun stellingname uiteengezet tegenover het existentialisme in het algemeen, zoals het zich heeft ontwikkeld uit de fenomenologische methode van HUSSERL en zich in verschillende systemen vooral in die van HEIDEGGER, SARTRE en MERLEAU-PONTY heeft vertakt.

Men ziet over het algemeen in het existentialisme een poging om met voorbijgaan van elk abstract, intellectualistisch en essentialistisch denken, een onmiddellijk contact met het „zijn zelf", met de existentie te vinden. Dit moet geschieden door het ontdekken van een prae-reflexief, een prae-logisch moment in het menselijk bewustzijn, waardoor in dit bewustzijn de zijnden verschijnen in het licht van het „zijn". De thomist vindt er geen bezwaar in, dat de filosofie wordt opgevat als de wetenschap van het zijn-zelf, integendeel. Maar hij meent, dat het existentialisme de fundamentele filosofische grondstellingen mist, om dit doel te bereiken [36]). Er ligt namelijk een ge-

---

[34]) J. B. LOTZ, *Heidegger et l'être*. Archives de Philosophie t. 19, cah. 2 (1956) 3-33.
[35]) In *Recherches et Débats*, n° 10: Philosophies chrétiennes, 1955, pp. 108-132.

vaarlijke dubbelzinnigheid in dit „prae-reflexief" moment verscholen. *Vóór* het reflexief denken moet er, materieel beschouwd, een zintuiglijk gegeven aanwezig zijn; maar in een heel andere, formele zin kan men staande houden, dat een zekere, verder te bepalen geestelijke zijns-intentie moet bestaan *vóór* het intentioneel en reflexief denken, dat juist in die intuitie zijn ontologische oorsprong vindt. Nu is het existentialisme geneigd, om het praereflexieve te zoeken in het zintuiglijk of het fenomenele, zodat het bij SARTRE en vooral MERLEAU-PONTY tot een neo-empirisme afglijdt. Hierop wordt sterk de nadruk gelegd door O. N. DERISI (La Plata) [37]. Deze wijst er op, dat het een in zichzelf tegensprekelijke onderneming is de zgn. prae-reflexieve ervaring te willen beschrijven, terwijl die beschrijving niet anders kan geschieden dan door algemene, abstracte begrippen — door essenties. „Zelfschepping", „transcendentie", „temporaliteit", „niet" enz. zijn rationeel gestructureerde begrippen, zodat het existentialisme door een noodzakelijke omkering een nieuw, maar ditmaal contradictorisch essentialisme wordt. Het is de mening van DERISI dat, van uit het standpunt van de „prae-reflexieve fenomenologie" een *ontologische* analyse onmogelijk is. J. GROTEAU (Ottawa) [38] van zijn kant herneemt vooral tegen MERLEAU-PONTY de opwerpingen die reeds vroeger door DE WAELHENS werden geopperd, nl. dat dit soort van existentialisme niet ontsnapt aan het idealisme van de zingeving en aan het relativisme en perspectivisme van de menselijke kennis. L. STEFANINI (Padua) [39] plaatst de existentialistische theorie van de negativiteit in het perspectief van het filosofisch pessimisme. Het eerste spoor hiervan merkt men bij ANAXIMANDER, voor wie de dingen „de ene voor de andere om hun ongerechtigheid volgens de orde van de tijd straf en boete ontvangen". De bepaaldheid der eindige dingen zien we dan verder als een loutere negatie, als een ontologische fout beschouwd in het gnosticisme, bij ECKART, in het idealisme, bij KIERKEGAARD, CHESTOV en tenslotte bij HEIDEGGER, die de volzin van ANAXIMANDER in een schitterende maar gewaagde interpretatie tot de zijne heeft gemaakt [40]. Tegenover dit pessimisme stelt STEFANINI het metafysisch optimisme van ST. THOMAS, die aan het eindige een positieve zijnswijze toekent, want „detrahere perfectioni creaturarum est detrahere divinae virtuti" (III *Cg.* c. 21).

De kritiek van de hedendaagse thomisten of de existentialistische feno-

---

[36]) Dat het existentialisme geen eigenlijke zijnsleer en ook geen eigenlijke ethiek kan bereiken, wordt ook betoogd door L. DEWART: *Existentialisme and the Degrees of Knowledge*, The Thomist, 19 (1956) pp. 193-218. Volgens deze auteur moet het existentialisme bepaald worden als een „fenomenontologie", die eigenlijk tot de eerste graad van abstractie behoort, hoger dan de positief-wetenschappelijke beschouwingswijze, maar lager dan de eigenlijke „natuurfilosofie" in de oude zin van dit woord, met inbegrip van de psychologie.

[37]) *El error fondamental del existencialismo: il neo-empirismo irrationalista* (pp. 445-458).

[38]) *L'impasse existentialiste* (pp. 422-452).

[39]) *Ottimismo tomistico e pessimismo esistenzialistico* (pp. 562-572).

[40]) *Der Spruch des Anaximander*, in *Holzwege* pp. 296-343. Over deze interpretatie zegt CL. RAMOUX: „La traduction de M. Heidegger est faite à coup d'audace, avec une chance limitée d'exactitude", in *De quelques interprétations modernes de la pensée d'Anaximandre*, Rev. de Met. de de Mor., 59 (1954) pp. 233-252.

menologie is echter niet alleen negatief. Zij bewondert de rijkdom van de fenomenologische beschrijvingen; zij erkent, dat vooral HEIDEGGER het zijnsprobleem opnieuw als door een ,,Wiederholung" in zijn oorspronkelijke scherpte heeft gesteld, dat sommige kenmerken van het geschapene als de historiciteit, zij het dan te exclusief, dan toch op oorspronkelijke wijze werden onderzocht en dat de tekortkomingen van het klassiek empirisme en rationalistisch idealisme overtuigend door de existentialisten werden aangetoond. Dit alles kan zonder moeite in de thomistische synthese worden opgenomen.

De ,,weerlegging" is dan ook niet het doel van de kritiek op de existentialistische fenomenologie, maar wel het zoeken naar het bepaalde punt in deze denkwijze, waarop de thomistische synthese verder kan worden opgebouwd. Deze poging wordt door velen van de thomisten, die in *Sapientia Aquinatis* aan het woord komen, ondernomen. De wijze, waarop dit geschiedt, is zeer karakteristiek voor de verschillende schakeringen van de interpretatie van ST. THOMAS zelf, zodat we hier a.h.w. verschillende lagen van het huidige thomisme kunnen ontdekken, de ene klassieker, in de richting van het neo-thomisme van het begin dezer eeuw, de andere recenter; steeds wordt er echter gezocht naar een juiste fundering van een ,,existentialistisch thomisme".

S. BRETON (Rome) [41]) tracht van uit de fenomenologische methode zelf een weg naar een thomistische metafysiek van de theologische transcendentie vrij te maken. De fenomenologische wezenheid van de menselijke kennis als intentionaliteit verschijnt niet, zoals SARTRE het denkt, als een absolute splitsing van het ,,zijn" en het kennen, van het ,,en soi" en het ,,pour soi". Alhoewel de intentionaliteit naar het andere is gericht, toch schijnt zij een oorspronkelijke aanwezigheid te veronderstellen, waardoor ,,kennen" verschilt van ,,doen" en ,,hebben". Het ,,zijn" en het kennen blijken dus op elkaar te zijn afgestemd, en, steeds fenomenologisch gesproken: ,,cette perméabilité réciproque de l'être et de connaître laisse même entrevoir, à titre de *concept-limite,* leur parfaite réciprocité" (p. 417). Zo wijst de fenomenologie naar een mogelijkheid, die verder metafysisch dient te worden onderzocht. Anderen vinden in het thomisme zelf de gewenste filosofemata, waardoor het existentialisme tezelfdertijd wordt begrepen en getranscendeerd. Voor R. JOLIVET (Lyon) [42]) moet het thomistisch existentialisme uitgaan van het reëel-zintuiglijk zijnde. Immers ,,toute philosophie réelle doit partir du réel existant, et le premier réel, le réel au sens fort du terme, est le singulier individuel" (p. 501). Van daaruit moet het verstand tot de categoriale structuren opklimmen, maar om hun existentiële waarde te toetsen, zal men ze steeds moeten terugvoeren tot het ,,originaire antéprédicatif", nl. het sensibele (p. 502). Zodoende kan het verstand, steeds bij het existentiële aansluitend, eerst de ontische structuren ontdekken (b.v. willen, kennen), daarna de ontologische (de zijns-voorwaarden van het be-

---

[41]) *Le principe d'intentionnalité de la conscience implique-t-il l'athéisme* (p. 409-417).
[42]) *La méthode thomiste et la phénoménologie existentielle* (pp. 499-508).

staande) en tenslotte de metafysische (allerlaatste voorwaarden van het zijn). Dit thomistisch-existentialistisch programma wordt door de schrijver als volgt samengevat: „l'être est le sens de l'homme et la métaphysique est la vérité de l'être" (p. 506). G. VAN RIET (Leuven) [43]) aanvaardt weliswaar met MERLEAU-PONTY, dat de mens essentieel een „être-au-monde" is, maar meent aan het relativisme en het perspectivisme, die hieruit voortvloeien te ontkomen, door een middenweg te zoeken tussen het fenomenisme en de absolute, abstracte waarheid, die MERLEAU-PONTY terecht aan de menselijke kennis ontzegt. Deze weg naar een zekere, en toch menselijke evidentie meent hij in het abstract begrip te ontdekken: „En thomisme, le précieux intermédiaire est le concept abstrait" (p. 582). Het meest abstracte concept is het zijns-begrip, waarin de menselijke geest op een zekere wijze het concrete in zijn geheel — „le concret tout entier, mais pas entièrement" — omvat. Noch de „reductio ad sensum" noch het abstract begrip, zelfs niet het *begrip* „esse" kan volgens B. PRUCHE (Ottawa) [44]) aan de gewettigde eisen van het existentialisme voldoen. Het existentialistisch thomisme grijpt naar een diepere ervaring, naar een „intuition sourde de la conscience" (p. 543), waarin ten eerste een fundamentele scheiding, „une dissociation foncière" ontstaat, immers alle zijnden spelen hun rol op hun eigen wijze in de allen omvattende eenheid van de zijnsact. Vandaar dat in een tweede moment het voor het bewustzijn duidelijk wordt, dat alle zijnden in een existentiële relatie staan tot de absolute Zijnsact. Alleen door deze relatie is de existentie niet contradictorisch, alleen door de absolute Zijnsact wordt de ontologische vraag van HEIDEGGER beantwoord: waarom er eerder iets is, dan niets.

Maar in welk zijnde ontdekt de mens deze fundamentele scheiding en de laatste vraag naar het zijn van het zijn? Voor R. CENAL (Madrid) [45]) en I. QUILES (Buenos Aires) [46]) kan hier geen twijfel bestaan: de diepste existentiële kern van het thomisme is de „reditio ad seipsum" het geestelijk zelfzijn, dat de mens tot mens maakt. Dit intelligibel, niet objectiveerbaar licht schijnt a.h.w. door elk menselijk oordeel heen: het „ik ben" maakt elk „dit is" in zijn reële betekenis mogelijk. „Deze (thomistische noëtica) betekent, dat het oordeel waarheid-revelerend is, voor zover zich in dit oordeel a priori de intuïtie (la intelleción) wordt gegeven, waardoor het eigen reëel zijn van het kennend subject zich openbaart als een open staan naar het zijn zelf van de dingen, naar het zijn van de zijnden" (p. 419). Hoezeer deze interpretatie van CENAL verschilt van die van JOLIVET betreffende het „antipredicatieve" in het thomisme moge blijken uit een tekst als deze: „In de meeste studies van scholastieke inspiratie, waar deze vraag wordt gesteld, is het gewone, quasi unanieme antwoord het volgende: deze intuïtie, die een

---

[43]) *L'Evidence*, pp. 573-583.

[44]) *L'intuition de base d'une philosophie existentielle d'inspiration thomiste* (pp. 536-543).

[45]) *El juicio y la revelación del ser* (pp. 418-421).

[46]) *Método tomista y método existencialista* (pp. 544-553). Van dezelfde schr. verscheen een artikel in dezelfde zin over: *Nuestro conocimiento de Dios e la experiencias insistencial: in-sistencia y Dios.* Gior. Metaf. Ital. 9 (1954) pp. 623-645.

experimentele visie is van de eigen subjectiviteit, als noëtische natuur openstaande naar het zijn, deze a-priori voorwaarde van de waarheid in elk oordeel, is in zichzelf *antepredicatief, preconceptueel*; deze intuïtie is bijgevolg, formeel genomen, geen objectivering van de subjectiviteit, van het reële zijn, dat in haarzelf wordt ervaren" (p. 420). Niet de zintuiglijke kennis bijgevolg, maar de geestelijke zelfkennis van de ziel is het preconceptueel, funderend a priori van de objectieve kennis. Dit is de ware zin van het existentialisme. Ook QUILES is van mening, dat om de echte bedoeling van het existentialisme in het thomisme te realiseren het kan volstaan, de regressieve analyse van de totale kenakt, zoals die bij ST. THOMAS in *De Veritate*, qu. 10, a 8 te vinden is, in de omgekeerde orde te lezen en in plaats van de richting van buiten naar binnen (sensus-intellectus) die van binnen naar buiten (intellectus-sensus) te volgen. Zo wordt door het huidige existentialistische denken het thomisme innerlijk verrijkt, en zijn ware grondintuïtie, het-in-zich-zijn van de geest ontdekt. QUILES wil dan ook het thomisme niet zozeer „ex-sistentiaal" dan wel „insistentiaal" noemen. Welke toekomst aan deze nieuwe terminologie is beschoren, is moeilijk te voorzien. We hoeven overigens op deze interpretatie van ST. THOMAS niet verder in te gaan, daar zij geheel in de lijn ligt van het boek van J. HOLLENBACH, dat we hoger hebben ontleed.

Wanneer we de thomistische noëtica „van buiten naar binnen" overschouwen, dan kunnen we de volgende reeks onderscheiden van onder elkaar als potentie tot act staande relaties: de zintuiglijke waarneming — het abstract begrip — de oordeelsakt — de algemene zijnsbeginselen — de geestelijke zelfkennis. Geen enkel van deze aspecten kan volgens ST. THOMAS worden gemist, maar in de geschiedenis van het thomisme zien we, hoe telkens een van deze aspecten als de eigenlijke, diepste en laatste bron van waarheid en zekerheid wordt beklemtoond. Uit ons overzicht blijkt dat er onder de huidige thomisten over het „primum cognitum" geen eensgezindheid bestaat, en dat onder de invloed van het existentialisme een duidelijke stroming is waar te nemen, die in de zelfkennis van de geest het brandpunt van de thomistische metafysiek ontdekt. En wellicht heeft deze ontdekking ook een thomistische betekenis. In een merkwaardige tekst trekt ST. THOMAS een parallel tussen de historische ontwikkeling van de filosofische denksystemen en de wording van de individuele menselijke kennis, tussen haar fylogenese en haar ontogenese: „Op dezelfde wijze als de menselijke kennis zelf, zijn de oude filosofen in de beschouwing van de natuur der dingen gevorderd. Zodat, daar de menselijke kennis bij het zintuig aanvangend in de intuïtie (intellectus) eindigt, ook de filosofen zich eerst met het zintuiglijke bezighielden en van hieruit stilaan aan de intelligibele realiteiten toekwamen" [47]). Dit ontwikkelingsproces schijnt de leer zelf van ST. THOMAS te hebben doorgemaakt en nog steeds door te maken. En is tenslotte het thomisme iets anders, dan met ST. THOMAS tot in de diepst mogelijke inzichten van de geest door te dringen? Tot dit dieper begrip van de thomis-

[47]) *Pot.* 3, 5.

tische noëtica en metafysiek heeft de confrontatie met het moderne denken ongetwijfeld veel bijgedragen, zodat het „open thomisme" wel enigszins participeert aan de wijsheid van de in het Evangelie geprezen man, die uit zijn schatkamer „nova et vetera" weet te verzamelen.

Leuven F. DE RAEDEMAEKER, S.J.

DE SPAANS-SCHOLASTIEKE WIJSBEGEERTE OP DE NOORD-NEDERLANDSE UNIVERSITEITEN IN DE EERSTE HELFT VAN DE 17e EEUW

In een vroegere aflevering van dit tijdschrift [1]) heeft Prof. H. ROBBERS onder bovenstaande titel een artikel gepubliceerd over het onderwijs in de wijsbegeerte aan de Noord-Nederlandse Universiteiten van de 17e eeuw. Hij heeft zich daarbij laten leiden door de twee in 1954 verschenen Leidse dissertaties van DIBON en GALAMA, enkele studies van Prof. F. SASSEN en enige reeds vroeger vooral van duitse zijde gepubliceerde werken over de herleving van de scholastiek aan de duitse Universiteiten. Uiteraard zijn de bijzonderheden en conclusies van het artikel, gebaseerd als ze zijn op de genoemde vaak zeer minutieuze uiteenzettingen, in grote lijnen onaantastbaar. Slechts ten aanzien van het wijsgerig onderwijs te Leiden achten we ROBBERS' schets van de spaans-scholastieke beïnvloeding niet geheel volledig en dientengevolge ietwat onbillijk ten opzichte van enige figuren, die bij de opbouw van een wijsgerige traditie aan de jonge Hogeschool rond de overgang van de 16e naar de 17e eeuw een rol hebben gespeeld.

Weliswaar resulteert deze onvolledigheid grotendeels uit de althans voor Leiden niet zeer gelukkige tijdsbeperking, welke de auteur zich blijkens de titel van het artikel stelde. Waar echter uit de strekking van het betoog duidelijk blijkt, dat het ROBBERS toch te doen is om een zo veel mogelijk adaequate weergave van deze spaans-scholastieke invloed op het Nederlands wijsgerig onderwijs van die tijd, leek het niet ondienstig enkele door hem niet verwerkte gegevens, die we noteerden uit de in Leiden en Amsterdam aanwezige handschriftelijke en gedrukte bronnen, bijeen te plaatsen en als een misschien welkome aanvulling te presenteren.

In de eerste plaats dan zouden we willen vaststellen, dat het wijsgerig onderwijs aan de Leidse Hogeschool aanvankelijk niet is los te denken van dat aan het in 1592 opgerichte Statencollege. Niet alleen immers valt uit de bronnen af te leiden, dat de faculteit van de artes tot aan de stichting van dit college een zeer armtierig bestaan leidde, maar ook dat vanuit dit Statencollege een sterk stimulerende invloed op het wijsgerig bedrijf aan de Universiteit uitging. In dit verband dient voornamelijk op twee feiten te worden gewezen.

Vooreerst kan men zich moeilijk onttrekken aan de indruk, dat het in 1582 op verzoek van enkele studenten tot stand gekomen en later meermalen hernieuwde Senaatsbesluit inzake het gebruik van ARISTOTELES' eigen

---

[1]) XVII (1956), pag. 26-55.

werken bij het onderwijs aan de Universiteit [2]) toch eigenlijk pas goed gerealiseerd werd door de activiteit van de in 1592 benoemde sub-regent van het Statencollege, Petrus BERTIUS. We bezitten immers van hem nog meerdere reeksen disputen, gehouden voor het merendeel aan het Statencollege, die de werken van de Stagiriet boek voor boek en bijna hoofdstuk voor hoofdstuk in behandeling nemen [3]). Waar het nu aanvankelijk vrijwel uitsluitend de adepten van het Statencollege waren, die aan de Universiteit tot resultaten in de faculteit van de artes kwamen, valt een beïnvloeding van daaruit moeilijk te loochenen.

Hetzelfde dient gezegd van een tweede hier te memoreren verschijnsel. Een bestudering namelijk van de vele te Leiden bewaarde bundels theses uit deze periode brengt aan het licht, dat ook de invloed van de Paduaanse school en met name van ZABARELLA het eerst aan het Statencollege merkbaar is; het zijn immers juist de daar onder leiding van BERTIUS gehouden disputen, die telkens sporen van deze invloed vertonen [4]); een verschijnsel overigens dat niet vreemd is, gezien het feit dat in 1594 de Opera Omnia van ZABARELLA in Leiden werden gedrukt, maar dat toch wel de conclusie wettigt, dat het wijsgerig onderricht van BERTIUS aan het Statencollege in behoorlijke mate open stond voor de nieuwere Scholastiek, die van elders — met name vanuit Italië en Duitsland — naar Leiden doordrong.

Het meest interessante document, dat we in dit verband bezitten, is een bundel losse aantekeningen, die de in 1595 te Leiden aangekomen student Gerardus Joannes VOSSIUS aan de Universiteitsbibliotheek van Amsterdam naliet en die, blijkens zijn eigen mededeling, in 1596 en daarom waarschijnlijk voor het merendeel aan het Statencollege werden verzameld [5]). Behalve citaten en excerpten uit meerdere werken van ZABARELLA [6]) vonden we in deze bundel teksten van Fortunatus CRELLIUS [7]), Rudolphus GOCLENIUS [8]),

---

[2]) P. C. MOLHUYSEN, *Bronnen tot de Geschiedenis der Leidsche Universiteit*, I, pag. 31 en 103.

[3]) Uiteraard betreft dit, overeenkomstig de traditie in die tijd, vóór 1600 voornamelijk de physische en ethische werken van ARISTOTELES.

[4]) Het eerste dispuut waarin deze invloed merkbaar is, is voorzover wij weten dat van Joannes LEONARDI, *De Philosophia morali in Genere*, in 1597 gehouden in het Statencollege onder leiding van BERTIUS. Met name wordt daar het 4e hoofdstuk van ZABARELLA's *De Natura Logices* geciteerd. In de aan de Universiteit verdedigde theses vinden we sporen van ZABARELLA's werken vanaf 1598.

[5]) Het betreft hier de bundel III F 17 van de handschriftenafdeling der Amsterdamse Universiteitsbibliotheek. Daarin vonden we een aantal aantekeningen, door VOSSIUS eigenhandig aangeduid als *Theses Logicae a me conscriptae Leidae potissimum anno 1596.*

[6]) *Theses de Natura Logicae cum ex aliis tum ex Zabarella imprimis collectae. — Introductio in Posteriora Analytica e commentario Zabarellae. — De Praecognitis Tribus ex Zabarella.* In dit laatste tractaatje volgt VOSSIUS zijn bron op de voet.

[7]) Een theoloog uit de Paltz op het einde van de 16e eeuw. Werkte en publiceerde te Neustadt.

[8]) 1547-1628. Was Professor Logices te Marburg.

[9]) geb. 1550. Was in VOSSIUS' studietijd Professor in het Recht te Heidelberg. Later (1618) ging hij naar Padua. Publiceerde veel vertalingen van en commentaren op ARISTOTELES.

Julius PACIUS [9]), Johannes VERSOR [10]), Zacharias URSINUS [11]), Johannes CASUS [12]), Aemilius ACERBUS [13]), Dionysius LAMBINUS [14]) en Petrus RAMUS [15]); wel een bewijs dat de jonge student vroegtijdig met de modernere litteratuur geconfronteerd werd.

De algemene strekking, welke men uit de beschikbare bronnen kan afleiden, maakt het dan ook alleszins aannemelijk, dat de vooral aan het Statencollege ontplooide wijsgerige activiteit van BERTIUS — en niet alleen het vrij heftige en langdurige rumoer rondom zijn persoon — een zeer bepaald stempel heeft gedrukt op het wijsgerig bedrijf te Leiden in de negentiger jaren van de 16e eeuw en zeker niet zonder invloed is gebleven op BERTIUS' collega's aan de Hogeschool, Petrus MOLINAEUS en Antonius Trutius LYRANUS.

Wij zijn van mening, dat het voor een groot deel aan BERTIUS te danken is, dat het wijsgerig onderwijs te Leiden in de laatste jaren van de 16e eeuw gekenmerkt werd door een naarstige bestudering van ARISTOTELES' eigen geschriften en door een grote openheid ten opzichte van nieuw-scholastieke beïnvloeding.

Het lijkt ons dan ook niet geheel juist, wanneer ROBBERS zegt, dat er pas na de benoeming van Gilbertus JACCHAEUS (1603) meer tekening in het wijsgerig onderwijs te Leiden komt [16]). Het wil ons voorkomen, dat hiermede aan de figuur van BERTIUS — en in mindere mate aan die van VOSSIUS [17]) — onrecht wordt aangedaan. De aan het begin van de 17e eeuw te constateren opbloei van de faculteit der artes, die zeer zeker voor een groot deel aan de schotse hoogleraren is te danken, lijkt ons toch moeilijk denkbaar zonder de werkzaamheid van deze „werkers van het eerste uur". Met name voor de interpretatie van ARISTOTELES' geschriften en voor de confrontatie met nieuwere scholastieke richtingen hebben zij grote verdiensten.

Maar ook ten aanzien van de *spaans-scholastieke* invloed op het Leidse onderwijs — het onderwerp van ROBBERS' artikel — dient aan de figuren van BERTIUS en VOSSIUS aandacht te worden geschonken. Ook in dit opzicht immers blijken zij de later in Leiden te constateren verhoudingen te hebben voorbereid.

Het eerste document, dat in dit opzicht van betekenis is, is het door

---

10) Duits aristotelicus uit de 15e eeuw.

11) 1535-1583. Was Hoogleraar te Neustadt. Publiceerde een commentaar op het Organon van ARISTOTELES.

12) Aristotelicus uit Oxford (eind 16e eeuw).

13) Schreef *De Quaestionibus Logicis libri IV*. Stierf in 1625.

14) Professeur Royal te Parijs. Vertaalde de Ethica en Politica van ARISTOTELES in het Latijn. Stierf in 1572.

15) 1515-1572. Lecteur Royal te Parijs. Later Hoogleraar te Heidelberg, Genève en Lausanne.

16) pag. 28. — JACCHAEUS werd 19 sept. 1603 toegelaten als docent „exercitii causa" (MOLHUYSEN, o.c. I, pag. 148).

17) VOSSIUS promoveerde 23 februari 1598 tot Magister Artium op een thesis: *Universalis Philosophiae* 'Ακρωτηριασμός en was in 1599 privaat docent in de Physica aan de Leidse Universiteit.

VOSSIUS met de hand geschreven commentaar op zijn in februari 1598 bij MOLINAEUS verdedigde theses ter verkrijging van de graad van Magister Artium [18]). In dit in 1597 samengestelde commentaar wordt Benedictus PERERIUS (Pereyra) uitdrukkelijk genoemd als een dergenen, die met SCOTUS aan de materia prima een actus entitativus toeschrijven en die het daarom niet ongerijmd achtte de materia als het beginsel van de individuatie te accepteren [19]). Verder — en dit is belangrijker — blijkt het hoofdstuk over de creatio door VOSSIUS te zijn samengesteld met behulp van het 5e hoofdstuk van het 5e boek van PEREYRA's *De Communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus* [20]); de zes verschilpunten tussen creatio en generatio zijn zelfs letterlijk door hem uit dit hoofdstuk overgenomen.

Blijkt uit deze beide gegevens reeds voldoende, dat het werk van de spaanse Jezuiet reeds vóór 1598 in Leiden bekend was en door de studenten werd gebruikt, een adstructie kan misschien nog gevonden worden in een tweede bundel aantekeningen — nu op het terrein van de philosophia naturalis — van de hand van VOSSIUS, welke eveneens in de Universiteitsbibliotheek van Amsterdam wordt bewaard [21]).

Weliswaar is een datering van de daarin aanwezige notities en excerpten niet gemakkelijk en moet zeer zeker worden aangenomen, dat een gedeelte dateert uit een veel latere periode — we vonden zelfs een korte notitie neergeschreven op de keerzijde van een in 1647 gedrukt titelblad — maar het feit dat enkele van de aantekeningen uit deze bundel vrijwel letterlijk voorkomen in het thesis-commentaar van 1598, maakt het waarschijnlijk, dat althans een gedeelte in de periode van VOSSIUS' studietijd werd genoteerd [22]). Daar komt bij, dat VOSSIUS in 1599 colleges gaf over de Physica van ARISTOTELES en dat in deze bundel een korte samenvatting van de acht boeken der Physica wordt aangetroffen (16 geschreven pagina's), benevens 10 pagina's *Erotemata in duos libros de Coelo* en een tractaatje *De Coeli Materia*.

Wanneer we nu in deze zelfde bundel een klein manuscript van 35 pagina's vinden, getiteld *De Natura ex Zabarella, Goclenio, Pacio aliisque, inprimis autem Pererio*, waarin ook een passage uit PEREYRA over de creatie voorkomt, door VOSSIUS reeds opgenomen in zijn thesis-commentaar van 1598, lijkt het niet ondenkbaar, dat ook dit excerpt dateert uit VOSSIUS'

---

[18]) We bezorgden een editie van dit manuscript te Leiden in 1955. (Gerardus Joannes VOSSIUS, *Universalis Philosophiae* 'Ακρωτηριασμός, Dispute soutenue à l'Université de Leyde le 23 février 1598; Thèses et Défense. Edition et Introduction de Modestus VAN STRAATEN O.E.S.A.). We citeren in het vervolg deze editie.

[19]) pag. 51. VOSSIUS bedoelt hier klaarblijkelijk een passage uit *de Communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*, lib VI, cap. 15. In de Venetiaanse editie van 1586 op pag. 246-248.

[20]) cfr onze uiteenzettingen o.c. pag. 76-80.

[21]) III F 4, 1.

[22]) We hebben hierop gewezen in ons commentaar op VOSSIUS' theses, pag. 84-86. Ook de aan PEREYRA ontleende passages over de schepping (pag. 76-80) vinden we in de bedoelde bundel.

Leidse periode van vóór 1600. En daarmede zou opnieuw de invloed van de spaanse Jezuiet op het wijsgerig onderwijs te Leiden vóór 1600 zijn vastgesteld.

Heeft ook in deze belangstelling voor de spaanse Jezuietenschool BERTIUS de hand gehad? Het zal moeilijk te bewijzen zijn. In ieder geval ontbreken ons in dit opzicht de documenten. Maar wellicht is het in dit verband van belang op te merken, dat het eerste van de te Leiden bewaarde disputen, waarin de spaanse Jezuiten meer uitvoerig worden genoemd, een dispuut is dat onder BERTIUS' leiding aan de Universiteit gehouden werd. Het betreft hier de door Petrus THEOCARI in april 1604 verdedigde *Theoremata Ethica de Summo Hominis Politico Bono,* waarin naast Benedictus PERERIUS ook de Cursus Collegii Conimbricensis voor het eerst geciteerd wordt.

Haarlem MODESTUS VAN STRAATEN, O.E.S.A.

BOEKBESPREKINGEN

EXEGESE

Bijbels Woordenboek, tweede druk, 2de aflevering, Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zn., 1955, 18 x 25.5, 417-768 kol., ing. bij intekening 180 B.frs. per aflevering.

In de bespreking van de eerste aflevering der tweede druk van het *Bijbels Woordenboek* hebben we er op gewezen dat de bijdragen over bijbelse theologie een van de voornaamste elementen vormen in het werk. Vanuit dat standpunt dienen vooral vermeld te worden de volgende artikelen : *God, Godskennis, Geest Gods, Heer, Heerlijkheid, Geloof* (VAN IMSCHOOT); *Engel, Engel van Jahweh, Gebed* (GROSSOUW): *Heilig* (GREITEMANN - DE FRAINE); *Huwelijk* (LARIDON); *Hemelvaart* (DE KEULENAAR - HEUSCHEN). De artikelen over *Inspiratie* (DE FRAINE), *Formgeschichtliche Methode* (GREITEMANN - DE FRAINE), *Geschiedschrijving* (GREITEMANN - EPPING), *Getal* (DE FRAINE) munten uit door soberheid en bevatten uitstekende richtlijnen voor bijbelse interpretatie. Het artikel over de *Evangeliën* (GROSSOUW) is een uitstekende samenvatting van de hedendaagse strekkingen in het steeds fascinerend probleem van het ontstaan van de evangelische traditie.

Wellicht had hier en daar de uiteenzetting ietwat meer genuanceerd kunnen zijn ; b.v. wordt in het artikel over *Handoplegging* misschien al te eenvoudig de handoplegging in het Nieuwe Testament aangegeven „vooral" als sacramentele ritus (Hand. 8, 17-19 ; 6, 9. 12. 19) en als ambtelijke bevoegdheid (Hand. 13, 3). Men moet evenwel toegeven dat het niet altijd mogelijk is in korte uiteenzettingen alle nuances weer te geven. Voor dergelijke details moet de lezer verwezen worden naar commentaren. — Het *Bijbels Woordenboek* is onmisbaar voor een degelijke studie van de bijbelse openbaring.

J. Volckaert

Johannes WIESHEU, *Persönlichkeiten der Bibel*, Mit 32 Abb. nach Zeichnungen von Gustave DORÉ, München, Max Hueber Verlag, 1955, 15 x 21.5, XII + 480 blz., geb. DM 16.80.

Het is voor leraren in godsdienst en bijbelse geschiedenis wellicht gemakkelijker wetenschappelijke strijdvragen in allerlei boeken op meer of minder bevredigende wijze beantwoord te vinden, dan er een klare en religieuze weergave van het antwoord dat de bijbel zelf geeft op de vraag naar het gehalte der bijbelse personen aan te treffen. Het werk van Johannes Wiesheu zal hen daarvoor een kostbare hulp zijn. Als inleiding op het grote bijbelse toneel is zijn werk ten volle geslaagd. Telkens worden de bijbelteksten trouw vermeld, wat bij het voorbereiden van lessen en preken het lezen van de bijbel zelf vergemakkelijkt en zelfs tot een meer zelfstandig lezen zal aanzetten. Practisch zijn die bijbelteksten de enige bron, gegevens over historiciteit en meer wetenschappelijke gegevens over de bijbelse personen zal men in het werk niet vinden. De behandeling is sober, vlot en aangenaam, de uitgave zeer verzorgd.

A. Knockaert

Herders Bibelkommentar, Numeri und Deuteronomium, übersetzt und erklärt von Karl Friedrich KRAEMER, (*Die Heilige Schrift für das Leben erklärt*, II/1), Freiburg, Herder, 1955, 16 x 23.5, XVI + 610 blz., ing. DM 26.—, geb. DM 30.—, in halfleder DM 38.—, bij intekening resp. DM 22.—, 26.— en 34.—.

Op grond van een wetenschappelijk verantwoorde exegese wordt hier een commentaar geboden van de laatste twee Pentateuchboeken, met de uitgesproken bedoeling om vanuit de „letterlijke zin" te wijzen op allerlei „voor het leven" gewichtige aanknopingspunten van theologische of religieus-ascetische aard (VI). Over het algemeen moet gezegd worden, dat de auteur in zijn opzet uitstekend geslaagd is: met een zekere breedsprakigheid (vgl. 342: 9 lijnen citaten-cijfers) wordt bij een groot aantal teksten een problematiek naar voren gebracht, die de gelijkaardigheid van de christelijke levensvisie laat aanvoelen. Zo worden met elkaar in verband gebracht de tent Gods en het kerkgebouw (10), nazireaat en kloostergeloften (32), de „zonde met opgeheven hand" en de „zonde ten dood" in het NT (89), de profetie van Nm 24, 17 en „het Licht der wereld" (169), de ijver van Phinées en die

van de katholieke priester (176), de spijsgeboden en de katholieke vasten-praktijk (367), de sacrale prostitutie en de christelijke kuisheid (457). Met opzet worden goedkope detail-toepassingen (VII), die vaak op „smaakloze allegorese" (115) berusten, ter zijde gelaten. Ofschoon de auteur niet aan direct wetenschappelijke exegese wil doen, brengt hij meer dan eens tekst-conjecturen op het Hebreeuws, die misschien niet helemaal op hun plaats zijn. Daartegenover staat dat de kwestie van de bronnensplitsing bijna niet ter sprake komt (vgl. 94 voor Nm 16-17, waar ze aanvaard wordt; of Nm 23-24 waar ze geloochend wordt: 153).

Een enkele maal is het parallelisme tussen de OT-ische tekst en de NT-ische realiteit wel wat met de haren er bij gesleept. Zo worden met elkaar vergeleken het gebed van Moses vóór het oprukken en het *Itinerarium* van het Brevier (54), Aaron's dood op de berg Hor en Christus' dood op Calvarië (126), Balaam's gedwongen Jahwedienst en de bekering van Sint Paulus (148), Dt 25, 11-12 en moderne sterilisatie (481). Bepaalde uitlatingen lijken te kort te schieten aan wetenschappelijke accuratesse. Wijst Nm 9, 15-18 niet eerder op Jahwe's koningsfunctie dan op iets anders (47)? Bewijzen 2 Sm 6, 18 of 1 Kg 8, 55 dat de „zegen" van de koning een „priesterlijke" was (100)? Gaat 2 Th 2, 8 niet eerder terug op Is 11, 4 dan op Nm 24, 17 (169)? Is het waar dat „loon en straf" als „zuiver aards" aangevoeld worden in Dt 6, 5 (279); kan men, met de auteur zelf (302) geen beroep doen op L. DÜRR? Heeft Nm 4, 24 iets te maken met de Uittocht (319)? Wordt Saül's offer (1 Sm 13, 9) niet precies door Samuël *qua* priesterlijke functie gelaakt (349)? Bewijst de tekst van 1 Kg 3, 2 dat Salomon priester was en persoonlijk offerde (dat kan toch niet opgaan voor de 1000 brandoffers, die vermeld worden in de contekst) (350)? Moet men de etymologie van *nâbî'* (met ALBRIGHT) niet eerder zien als een passieve vorming („de geroepene" vgl. *mâsiah*); eerder dan het actieve „spreker" (394)?

J. De Fraine

Claude TRESMONTANT, *Etudes de métaphysique biblique*, Paris, J. Gabalda et Cie, 1955, 13 x 22, 261 blz., 800 Fr. frs.

Bijbel en metaphysiek met elkaar in verband brengen, is geen gebruikelijk procédé. Auteur ziet de H. Schrift dan ook niet als een technisch wijsgerig systeem, maar probeert vanuit de religieuze affirmaties de impliciete bijbelse gedachtenwereld nader te omlijnen. In een reeds eerder gepubliceerd onderzoek (*Essai sur la pensée hébraïque*, Ed. du Cerf, 1953) onthult zich deze bijbelse metaphysiek als sterk verschillend van andere wijsgerige stelsels. Volgens de thans voorliggende studie berust die geheel eigen geaardheid der bijbelse gedachtenwereld op de invloed van een gezonde theologie, terwijl daarentegen het Griekse denken tengevolge van de doorwerking van mythische elementen („retour éternel", „chute des âmes") blijft steken in een onoplosbaar dualisme. De tegenstelling tussen het Joodse en het Griekse denken is zo groot, dat de auteur spreekt van „deux structures métaphysiques incompatibles" (p. 35). Wij mogen hier bescheiden opmerken, dat deze onverzoenlijke houding toch wel de indruk wekt van een onbijbels „dualisme". — Waar vervolgens het integreren der resultaten van de moderne natuurwetenschap in het Griekse denkraam op grote moeilijkheden stuit, blijkt de bijbelse metaphysiek verrassend open, en in staat — op eigen niveau — tot vlotte assimilatie. In zijn uiteenzettingen weet de auteur ongetwijfeld verruimende inzichten en suggestieve punten naar voren te brengen. Toch is het bij zo'n eerste poging niet verwonderlijk, dat er nog vraagtekens blijven staan, als ook dat de noodzaak van een uitvoeriger confrontatie zich doet voelen. Maar reeds dat TRESMONTANT gewezen heeft op deze bijbelse metaphysiek, en ons een vermoeden heeft gegeven van zijn moderne actualiteit, is geen geringe verdienste.

H. van der Lee

Heinrich OTT, *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns*, (*Beiträge zur Historischen Theologie*, 19), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1955, 16.5 x 25, VII + 211 blz., ing. DM 21.—.

In deze zeer klare en nauwkeurige studie wil de auteur, die een leerling is zowel van R. Bultmann als van K. Barth, de „karakteristieke vernauwingen" (201) van Bultmann's theologie blootleggen. Aangezien hij een wijsgeer van beroep is, zoekt hij de filosofische tekorten te ontdekken, en Bultmann's theologische ontologie als „ontoereikend" te brandmerken (199). Praktisch wordt de grond van deze tekorten gezien in de „dubbelheid van B.'s geschiedenis-begrip": voor de Marburgse exegeet bestaat er een onderscheid tussen het „historische" (het naakte feitenmateriaal) en het „geschichtliche" (het existentieel-betekenisvolle). Bij deze opvatting gaat het niet zozeer om twee noëtisch onderscheiden geesteshoudingen, maar om wederzijds zich uitsluitende zijnssferen: het „historische" is radicaal irrelevant voor en onverenigbaar met het existentieel-„betekenisvolle" („bedeutsame"). Deze grondvisie leidt Bultmann consequent tot zijn „Entmythologisierung", zijn eerlijk bedoeld pogen om het „mythologische" raam waarin het bovenmense-

lijke in „historische" gestalte verkeerdelijk geobjectiveerd wordt, precies te „verklaren" voor zoverre het „existentieel" waardevolle elementen bevat. — In drie domeinen onderzoekt de auteur verder de gevolgen van Bultmann's grondprincipe: in verband met het hermeneutisch probleem (B. wil in de H. Schrift enkel datgene behouden wat voor het inzicht in de menselijke existentie zinvol is), in verband met het tijdbegrip (B. houdt enkel rekening met het punctuele „nu", en heeft geen oog voor het existentieel niet direct relevante van oer- of eindtijd), en ten slotte in verband met het geloof als „inzicht in het eigen bestaan" („Selbstverständnis"; voor B. is dit geloof een „existentiële belissing", die weliswaar beantwoordt aan Gods roep en „woord", maar die voltrokken wordt binnen de grenzen van elke persoonlijke mens).

Over het algemeen genomen kan deze thesis van Ott slechts goedkeuring wegdragen. Het is zeker dat Bultmann zich laat leiden door het filosofisch eng vooroordeel van de moderne existentie-wijsbegeerte (vooral van Heidegger). De tegenstelling tussen „geschichtlich" of „eschatologisch" enerzijds en „historisch" of „mythologisch-objectiverend" anderzijds, gaat niet op: in de Verrijzenis bv. gaat het niet om het een of het ander, maar om de twee samen; een historisch-dateerbaar gebeuren heeft, terzelfdertijd, een „geschichtliche" betekenis voor alle mensen en voor ieder van hen afzonderlijk (zodra hem dit gebeuren in de prediking of voorstelling van het *kerugma* voorgehouden wordt). Ofschoon Ott misschien gelijk heeft bij Bultmann wezenlijk een extra-subjectieve heilswerkelijkheid te onderstellen (Gods heilsinwerking), wijst hij er terecht op dat die werkelijkheid „slechts in de gestalte van een postulaat in het blikveld valt" (164), en dat het ten hoogste gaat om een „Dass" en niet om een „Was" (167). Minder gelukkig lijken ons Ott's uitlatingen over de onmogelijkheid om het christelijk geloof in een filosofische ontologie uit te drukken (27, n. 1; 199) of om een historisch-kritische exegese door te voeren (wijl een onbevooroordeelde historische navorsing niet bestaat: 197). Ook de beschouwingen over de „spezifische Seinsnähe" van het „woord", lijken ons niet zeer gelukkig (180). J. De Fraine

Wilhelm MICHAELIS, *Das Ältestenamt der christlichen Gemeinde im Lichte der Heiligen Schrift,* Bern, Berchtold Haller Verlag, 1953, 16.5 x 22.5, 176 blz., geb. DM 13.—.

In dit boek wordt het zo belangrijke vraagstuk aangaande de aard van het presbyteraat aan de hand van de Nieuw-Testamentische gegevens onderzocht. Schr. behandelt zijn thema in drie hoofddelen: oorsprong van het presbyteraat, aanstelling van nieuwe presbyters, en tot slot de taak van deze ambtdragers. Het christelijk presbyteraat is als vorm uit de plaatselijke presbyteria van de Joden af te leiden, niet uit de Hoge Raad. Terwijl we in Jesus' leven weinig gegevens hebben aangaande een voorbereiding van een christelijk presbyteraat, bevatten zowel de Handelingen als de brieven van Paulus vele gegevens, welke door Schr. aan een buitengewoon zorgvuldig en minutieus onderzoek worden onderworpen. Presbyteri houden zich niet slechts met louter materiële aangelegenheden bezig, zoals blijkt uit hun aandeel in het eerste concilie van Jerusalem. Wat de verhouding presbyteri - Apostelen aangaat: laatstgenoemden zijn niet de meerderen van de eersten, van een rechtsverhouding tussen beiden kan men eigenlijk niet spreken, zowel omdat het N.T. daarover geen nadere gegevens meedeelt alsmede omdat vooral Act. 15, 23 spreekt over broeders. De door Gaechter voorgestane uitleg van ‚ambtsbroeders' wordt door M. niet overgenomen (28-29). Waarschijnlijk zijn de zeven ‚diakens' van Act. 6 als een soort presbyteraat te zien (35 ss.). De Apostelen stelden ouderlingen eerst dán aan, wanneer de gemeenten zich enigermate hadden ontwikkeld (44). Het presbyteraat kan men niet zien als een „Behörde" (46): de presbyteri vormen immers een „geistliche Gemeinschaft" (ib.). Hun aanstelling geschiedde o.m. door handoplegging. Wat de Paulusbrieven aangaat: de uitdrukking presbyteri komt buiten de Pastoraalbrieven niet voor. M. laat op scherpzinnige wijze zien hoe in de bekende opsommingen van ambten (Rom. 12, 1 Cor. 12 en Eph. 4) de presbyteri zijn verondersteld (51-60). Bij Paulus kan men niet spreken van een eigenlijke tegenstelling tussen geest en ambt, in zoverre men bv. de charismaticus kan beschouwen als ambtsdrager, hoewel er geen aanstelling vanwege de Kerk is; tegelijkertijd is voor de niet-charismatische ambten het algemene bezit van de Geest noodzakelijk (64). Wel is in de ontwikkeling van de Kerk het ambt ten koste van de Geest tot ontwikkeling gekomen (ib.). Wat de aanstelling van de presbyters betreft: Schr. beklemtoont dat, hoewel de gemeente daarbij meewerkt, door de candidaten uit te kiezen en voor te stellen, de eigenlijke aanstelling van bovenaf komt (Apostelen zelf, Act. 14, 23, of hun medewerkers, Tit. 1, 5), en dit niet alleen voor pas gestichte gemeenten. De handoplegging ziet M. als een erkenning van een reeds voorhanden Geestbezit: daarom moet 2 Tim. 1, 6 geïnterpreteerd worden naar 1 Tim. 4, 14, alwaar de charismatische prophetie voorafgaat (83). Wel is er het feit, dat Titus en Timotheus volgens Paulus' opdracht presbyters aanstelden, maar deze situatie is volgens Schr. zozeer met het niet-herhaalbaar-zijn van het apostolaat verbonden,

dat ze na het apostolisch tijdvak niet blijft voortbestaan; daarom neemt de gemeente als zodanig deze apostolische verantwoordelijkheid over, hoewel ieder schriftuurlijk bericht hieromtrent ontbreekt, zoals M. opmerkt (84). Hij beroept zich hiervoor op het algemeen priesterschap der gelovigen, dat niet toelaat, een aparte plaats, onderscheiden van de gelovigen, in te ruimen voor de presbyteri (86). De taak van de presbyteri was veelsoortig: besturen, prediken (wschl. niet allen, cfr. 1 Thess. 5, 17) herder zijn, het bidden over de zieken (M. geeft een interessante, hoewel niet geheel overtuigende uitleg van Jac. 5, 14 ss.), leiding geven bij de godsdienstige bijeenkomsten en het avondmaal. M. besluit met een beoordeling van hedendaagse bestuursverhoudingen bij de Protestanten.

De grote verdienste van het boek ligt in de zo zorgvuldige analyse van de teksten, hoewel Schr. hier en daar wel wat te uitvoerig is en in herhalingen treedt. Daar staat echter tegenover, dat zijn betoog nogal eenzijdig is, hetgeen niet valt te verwonderen, daar M. zich al te duidelijk door bepaalde grondideeën laat leiden, die hij uit zijn materiaal niet kan verantwoorden. Zo wordt zorgvuldig iedere sacramentele structuur afgewezen (zie bv. blz. 83). Het beroep op het algemeen priesterschap der gelovigen, om van daaruit te rechtvaardigen dat de latere gemeente de verantwoording voor het presbyteraat van de Apostelen overneemt, lost niets op, want dit algemeen priesterschap bestond evenzeer tijdens het leven van de Apostelen, die desondanks het aanstellen van de ouderlingen aan zichzelf en de door hen gemachtigde medewerkers voorbehielden. Schr. citeert tweemaal de voor zijn onderwerp belangrijke Clemens-brief, maar de tekst van cap. 44 wordt nergens aangehaald, laat staan besproken. Hier ligt volgens ons een grote leemte: natuurlijk heeft Schr. het volste recht, vanuit zijn geloofsvisie alleen de Schrift als normerend te beschouwen (7), maar waarom dan op blz. 84 verder gegaan dan de Schrift? Het komt ons voor dat vooral een onderwerp als dat van de structuur van de Kerk onmogelijk uit de Schrift alleen op voldoende heldere wijze kan worden behandeld, en wel om deze reden, dat de documentatie van de Schrift op dit punt zeer fragmentarisch is en moet zijn, daar enerzijds de geschriften der Apostelen gelegenheids-geschriften zijn en van de andere kant een menselijke gemeenschap, dus ook de Kerk, pas na langere tijd tot een reflex inzicht komt van haar eigen structuur. Tenslotte roept Schr. een vraag op, die wetenschappelijk niet is te beantwoorden: hoe is het mogelijk geweest, dat de Kerk, waaraan Christus toch Zijn Geest had geschonken, in minder dan honderd jaren zo volledig kon afwijken van haar oorspronkelijke vorm, en dat nog wel onder het oog van diegenen, die de Apostelen van nabij hadden gekend, en die bij iedere afwijking van Christus' leer onmiddellijk in verzet kwamen? (Zie bv. blz. 143 over Ignatius van Antiochië). Als het protestants ,Pfarramt' niet geheel zonder goddelijke leiding is ontstaan (161), zou die goddelijke leiding de Kerk dan vijftien eeuwen lang aan haar lot hebben overgelaten? Op blz. 61, regel 17, leze men: 12, 29.

J. Mulders

Dr F. W. Grosheide, *De Openbaring Gods in het Nieuwe Testament,* Kampen, J. H. Kok, 1953, 16.5 x 25, 268 blz., geb. f 7.90.

Men zou dit werk niet een inleiding kunnen noemen op de boeken van het N.T., ook niet een exegetisch commentaar of een bijbeltheologie, en toch heeft het iets van elk van die genres. De bedoeling was de historische ontwikkeling te schetsen van de Openbaring doorheen het N.T. Dit is een zeer zware onderneming, en we twijfelen er aan of ze helemaal geslaagd mag heten, om reden vooral van de gevolgde methode. Het boek bevat drie grote delen: 1) het werk van Christus op aarde (overzicht van zijn leven en leer, in chronologische orde); 2) de ontwikkeling der Kerk: hier wordt de inhoud gegeven van de Handelingen, en van de brieven van Jacobus en Paulus; 3) de handhaving der waarheid tegenover de dwaling in de gevestigde Kerk: S. schetst hier summier de kenmerken van de synoptici als auteurs, ontleedt de overblijvende brieven en het corpus johanneum. Hiermee wordt een goede kijk gegeven op de inhoud van het N.T. De gehouden posities zijn zeer traditioneel, en men krijgt zelden de indruk dat er critische en litteraire problemen bestaan. Het lijkt ons dat ook voor gewone lezers daarover toch iets moet gezegd worden. B.v. voor de synoptische evangelies wordt nauwelijks verondersteld dat ze de neerslag zijn van een lange traditie, en dus niet in al hun elementen even primitief en historisch. Was het ook gelukkig de inhoud van de synoptici (1e deel) totaal te scheiden van de inleiding op die drie evangelies (3e deel)? Het leven en het werk van Jezus kennen we maar doorheen het getuigenis en het geloof der eerste Kerk, bij Matthaeus, Marcus en Lucas opgetekend. De verdeling van het werk in het algemeen schijnt dus niet goed te passen bij de werkelijkheid. Voor de verdediging ervan wijst S. naar een vorig boek; over zijn redenen kunnen we hier dus niet oordelen. — Anderzijds moet gezegd worden dat in dit werk veel waardevolle bemerkingen te lezen staan. Men voelt dat de auteur sinds lang vertrouwd is met de boeken van het Nieuwe Testament.

I. de la Potterie

Dr F. W. Grosheide, *Het Heilig Evangelie volgens Mattheus*, (*Commentaar op het Nieuwe Testament*), tweede herziene en vermeerderde druk, Kampen, J. H. Kok, 1954, 17.5 x 25, 464 blz., geb. f 18.75.

De eerste druk van deze commentaar was in 1922 verschenen. Om rekening te houden met al wat sindsdien is gepubliceerd, moest de auteur hem helemaal herschrijven. Op de eerste plaats bestemd voor de predikanten, biedt het werk een zeer korte inleiding, weinig critische discussies, maar vooral een uitvoerige tekstverklaring. Ook vindt men er geen bibliographie, geen excursussen, en zo goed als geen voetnota's. Wat we vooral waardeerden, is dat na de detailstudie van een reeks verzen, telkens een synthetische kijk wordt gegeven op heel de pericope.

S. heeft grote bezwaren tegen de formgeschichtliche Methode (10). Is ze echter tegenwoordig niet onontbeerlijk geworden voor een correcte exegese van de synoptici? Die negatieve houding heeft als gevolg, dat practisch geen gebruik wordt gemaakt van de litteraire critiek; zo b.v. neemt S. aan (126), dat Jezus de bergrede werkelijk heeft uitgesproken zoals ze bij Mt staat, en delen daarvan herhaald heeft in de omstandigheden die Lk vermeldt. De vergelijking der parallelplaatsen bewijst nochtans, dat er in die teksten heel wat elementen zijn, die door de evangelisten, of door de primitieve traditie vóór hen, op verschillende wijze werden bijeengevoegd. — Het meest opvallend kenmerk van het eerste evangelie zou zijn: de dramatische gang van Jezus' leven (11). Daaruit wordt het beginsel van de indeling gezocht, nl. in een telkens tweeledige beweging *neer-op, op-neer*; we bekennen, dat we deze structuur moeilijk kunnen terugvinden doorheen heel het evangelie. In de exegese zelf wordt de aandacht weinig getrokken naar de bijbeltheologische aspecten der teksten, en er wordt opvallend weinig beroep gedaan op het O.T. Is het b.v. voldoende het woord *mysterion* louter formeel te verklaren als „iets, dat vroeger verborgen was, doch nu geopenbaard" (211), zonder te wijzen op de eschatologische kleur, die het woord heeft gekregen door zijn apocalyptische achtergrond?

We wijzen nog op enkele detailpunten. Kan men (47) in 3, 11 *pneuma hagion* zonder meer interpreteren van de persoon van de H. Geest? Heel de context spreekt eerder van de louterende werking van de geest Gods bij het eschatologisch oordeel. — We begrijpen niet met welk recht kan gezegd worden (54, nota), dat Jezus in de woestijn gedurende veertig dagen bewaard werd voor honger. En is het voldoende de verzoeking te verklaren onder haar moreel aspect? Zij heeft essentieel een messiaans en typologisch karakter. — De armen van de eerste zaligheid kunnen niet goed begrepen worden, onafhankelijk van de religieuze traditie der *anawim* (66). — Evenzo was het wenselijk te wijzen (183) op de apocalyptische en sapiëntiale achtergrond van de belangrijke pericope 11, 25-30. — Kan men (361) *anomia* van 24, 11 (en ook 1 Joh. 3, 4) verstaan als wetsovertreding? Het woord lijkt in de eerste eeuw een eschatologische schakering gekregen te hebben, om de boosheid aan te duiden, als verzet tegen het messiaanse rijk, cfr 2 Cor. 6, 14. 15; 1 Joh. 3, 4. 8; het slot van Mc in W; Ep. Barn. 14, 5; 18, 2. — Is het waar (377), dat de parabel van de tien maagden geen allegorische trekken vertoont? — Heel de commentaar is vroom geschreven, doch de religieuze betekenis der teksten zou beter tot haar recht gekomen zijn, indien men meer aandacht had getoond voor het historisch perspectief der thema's, waarin de Openbaring zich uitdrukt.

I. de la Potterie

Dr F. W. Grosheide, *De Brief aan de Hebreeën en de Brief van Jakobus*, tweede, herziene en vermeerderde druk, (*Commentaar op het Nieuwe Testament*), Kampen, J. H. Kok, 1955, 17.5 x 25, 420 blz., geb. f 15.75.

Ook deze commentaar verschijnt nu in tweede uitgave ([1] 1927). In tegenstelling tot vorig werk wordt hier een uitvoerige inleiding gegeven, die tevens zeer klaar is en degelijk. S. voelt niets voor ongefundeerde hypothesen en is dan ook zeer voorzichtig in zijn conclusies. Met zeer vele auteurs neemt hij aan dat Hebr. gericht werd tot Jodenchristenen, die dreigden terug te vallen in het Jodendom. Dat het zelfs bekeerde priesters zouden zijn (Bornhäuser, Manson, Spicq) neemt hij niet aan, doch men had graag een weerlegging gezien van de aangebrachte argumenten. De geadresseerden worden te Rome gezocht; hiertegen is in te brengen dat in de Romeinse gemeente de bekeerde heidenen waarschijnlijk de meerderheid vormden (Rom. 1, 13; 11, 13), en dat de groet van 13, 24, naar het formulier van die tijd, veeleer bewijst dat de schrijver zelf zich in Italië bevond, en niet zijn geadresseerden. Als datum voor Hebr. wordt aangegeven: tussen 70 en 90, al zijn er aanwijzingen voor (b.v. 8, 4), dat de Joodse cultus nog in voege was. Voor de identificatie van de schrijver doorloopt S. de voornaamste theorieën, om te besluiten dat we er niets over weten; misschien had wat meer aandacht kunnen geschonken worden aan de Apollos-hypothese, die tegenwoordig veld wint. Na een onderzoek naar de vorm van de

brief, naar de gedachtengang (hoofdzakelijk bepaald door practische overwegingen), naar de plaats van Hebr. in de canon, wordt nog de vraag gesteld van de verhouding tot het hellenisme: contactpunten met Philo worden toegegeven, doch S. wekt de indruk alsof een alexandrijnse oorsprong van de brief helemaal geen belang had voor de exegese, daar we de tekst op de eerste plaats moeten lezen als het Woord Gods (57). Dit verklaart dat we soms een zeker gemis voelen aan historisch perspectief in de tekstverklaring. — De exegese is zeer nauwkeurig, telkens uitgaande van een accurate woordverklaring van de griekse tekst. De uitleg blijft wellicht te veel bij de woorden, zonder voldoende te steunen op de gedachtengang; herhaaldelijk zou men wensen dat meer aandacht werd geschonken aan de theologische draagwijdte der teksten. Op het detail van de commentaar kunnen we moeilijk ingaan. Enkele puntjes mogen volstaan. Bij 2, 3 ware het wenselijk geweest het verband aan te duiden met het primitief kerygma. De kreet in het gebed van Jezus, 5, 7, wordt geïnterpreteerd van de kreet op het kruis. Het begrip *teleiôsis*, zo belangrijk in Hebr., verklaart S. regelmatig als het bereiken van het hoogtepunt; zo verstaat hij 5, 9 alleen van het sterven van Jezus; doch een passage als 10, 14 schijnt er op te wijzen dat er sprake is van het verwerven van een blijvende hoedanigheid. Voor de onvergefelijke zonde van 6, 6 had men grondiger behandeling gewenst van het theologisch probleem. De uitleg van 11, 1 over het geloof (*hypostasis*, waarborg, eigendomsbewijs) is voortreffelijk.

Voor de commentaar op de brief van Jakobus (323-417) blijft S. trouw aan de gezonde traditionele posities, maar geeft er tevens een zeer soliede en gedetailleerde verantwoording van. De schrijver is de broeder des Heren, doch niet te vereenzelvigen met de apostel, de zoon van Alfeüs. De klassieke opwerpingen tegen de aanvaarde identificatie worden zeer goed beantwoord, vooral dat een Galileër niet een zo voortreffelijk grieks kon schrijven. Met recht wordt er op gewezen hoezeer het hellenisme was doorgedrongen in Palestina, zodat Jakobus goed de taal kon kennen, of zich laten helpen door een hellenist. De brief werd in de jaren 43-44 gericht door de bisschop van Jeruzalem tot Jodenchristenen, die vroeger onder zijn gezag hadden gestaan. Op dit vroege stadium dreigden nog geen afwijkingen in de leer, zodat de brief alleen practische aansporingen bevat. Volgt echter hieruit, dat „waarheid" in 3, 14 nog niet slaat op de inhoud van de christelijke prediking? In 5, 14 zou er „geheel geen sprake" zijn van het H. Oliesel, omdat het hier gaat om genezing. Doch wordt dat sacrament, volgens de traditie, precies niet op de eerste plaats gegeven tot de genezing van de zieke, en niet als voorbereiding op de dood, zoals hier wordt verondersteld? — Het feit, dat deze en andere commentaren van de auteur herdrukt worden, en zelfs in het engels worden vertaald voor de amerikaanse Protestanten, bewijst hoezeer ze worden gewaardeerd.

I. de la Potterie

Bertil GAERTNER, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, (*Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis*, XXI), Lund, C. W. K. Cleerup, 1955, 15.5 x 23.5, 290 blz., ing. Kr. 20.—.

In deze studie over de Areopagus-rede van de H. Paulus kan men twee leidende gedachten onderscheiden: de ene en de voornaamste over het al of niet paulinische (d.i. met de Brieven overeenstemmende) van deze rede, en de tweede over haar betekenis voor de „theologia naturalis". Aangaande de eerste komt de schr. door een nauwkeurige philologische en historische analyse tot de conclusie, dat de Areopagos-rede evenals het 1e hoofdstuk van de Brief aan de Romeinen, wat de opvattingen over de mens en zijn betrekkingen tot God betreft, tot de Oud-testamentische opvattingen teruggaat. God openbaart zich aan de mens als denkend wezen in de natuur en in de geschiedenis als transcendent, heer en meester van al wat is en al wat gebeurt; alleen door Hem als dusdanig te erkennen dient men God, zoals het hoort, en kan men leven volgens de zedelijke door God opgelegde wetten. Wie de transcendentie van God niet aanvaardt en zichtbare dingen als God aanbidt, begaat de fundamentele zonde van afgoderij en vervalt meteen in de onzedelijkheid. Deze traditionele opvattingen worden nochtans door Paulus ingekleed op een wijze, die voor de Grieken, waartoe hij zich richtte, verstaanbaar en aanneembaar was. Hij heeft een hellenistische, van stoicisme doordrongen terminologie gebruikt, maar tegen Dibelius en Pohlenz in houdt de schr. beslist staande, dat deze aanpassing de fundamentele Oud-Testamentische gedachte niet aantast. Paulus kan dus heel goed deze rede te Athene hebben uitgesproken, alhoewel men natuurlijk niet hoeft te aanvaarden, dat Lucas geen deel zou hebben gehad in de formulering: een stenografische, woordelijke weergave van de door Paulus uitgesproken rede mogen we, gelet op de toen geldende historiografie, niet verwachten. Lucas heeft de redevoering weergegeven in zijn eigen stijl en taal.

Wat het tweede punt betreft beweert de schr., dat er noch in Rom. 1, noch in Act. 17 kwestie kan zijn van een „theologia naturalis", maar alleen van een „revelatio naturalis". Paulus had niet het inzicht, het bestaan van God te bewijzen: dit wordt verondersteld. Hij

wilde alleen God tegenover het veelgodendom van de heidenen kwalificeren als de onzichtbare, de transcendente meester en voorzienigheid van de natuur en van de menselijke geschiedenis. Indien men met de schr. door „theologie naturalis" verstaat alleen de filosofische uitgewerkte argumentatie over het Godsbestaan, dan heeft hij gelijk; maar een katholiek verstaat onder „theologia naturalis" de leer van de totale natuurlijke kennis van God, en deze kennis omsluit noodzakelijkerwijze de kennis van zijn bestaan. Wat de schr. bedoelt met „revelatio naturalis" is niets anders dan de „theologia naturalis" zonder *expliciete* bewijsvoering van het Godsbestaan. Zulk een bewijsvoering vinden we inderdaad niet in de H. Schrift, die een essentieel religieus geschrift is, en dus geen filosofie over God ontwikkelt, maar deze impliciet veronderstelt. **F. De Raedemaeker**

Dr Hans Lilje, *Die Petrusbriefe und der Judasbrief*, (*Bibelhilfe für die Gemeinde*, 14), Kassel, J. G. Oncken Verlag, 1954, 14.5 x 21, 88 blz., geb. DM 4.50, ing. DM 3.—.

De vorige jaren hebben we reeds enkele commentaren besproken van deze reeks, geschreven vanuit pastoraal standpunt voor de protestantse bijbellezing. Dit deel is uitstekend in zijn genre. De inleidingen zijn helder, en de posities van de schrijver gematigd (de authenticiteit van 1 Pt wordt erkend, die van 2 Pt als mogelijk beschouwd); de tekstverklaring doet vooral de theologische inhoud uitkomen en blijft vroom van toon. Voor de lezers tot wie het zich richt, is dit boekje zeer goed aangepast. **I. de la Potterie**

Angelo Penna, *San Pietro*, Brescia, Morcelliana, 1954, 15.5 x 23, 350 blz., geïll., L. 1600.

Deze monographie over Sint Petrus van de meer en meer op de voorgrond tredende exegeet Penna zal velen ongetwijfeld welkom zijn, omdat men er een samenvattend en overzichtelijk beeld vindt van Petrus' persoon, van zijn betekenis voor de jonge Kerk en zijn activiteit. De schrijver is een man van eruditie en van een evenwichtig oordeel omtrent de apostolische Kerk en het verloop van haar religieuse ontwikkeling. De bedoeling van de S. is niet zich diep in wetenschappelijke controversen te begeven, maar om in brede kring interesse te wekken en aan eenieder de gelegenheid te bieden zich in grote lijn te oriënteren omtrent de zozeer vereerde, maar ook omstreden figuur van de grote Apostel. Slechts enkele twistpunten van wezenlijk belang kwamen meer uitdrukkelijk naar voren, zoals de verhouding Petrus-Paulus en de betekenis van Jacobus in het bestuur van de Kerk.

Het werk is in twee afdelingen ingedeeld: Petrus de Apostel en Petrus de Leraar. De eerste is voornamelijk een uitgebreide paraphrase van de gegevens welke ons in de Evangeliën, Handelingen der Apostelen en de Brieven ten dienste staan, bovendien geïllustreerd uit andere bronnen welke het tijdsmilieu kunnen verduidelijken. Bij de bespreking van Petrus' verblijf in Rome verzuimt S. niet een goede, korte beschrijving te geven van de recente opgravingen onder de St. Pieter. Het tweede deel, dat exegetisch en theologisch wellicht het belangrijkst is, haalt de karakteristieke punten uit de catechese van S. Petrus naar voren uit de Handelingen en de Petrus-brieven. Vanwege de verschillende waardering door meerdere moderne niet-katholieke exegeten krijgen deze brieven in het boek een afzonderlijke behandeling. Waardevolle inlichtingen vinden wij aangaande inhoud, stijl en authenticiteit, en vooral een belangwekkende beschouwing over hun verhouding tot de primitieve catechese. De uiteenzetting van de doctrinaire inhoud is uitgegroeid tot een systematisch tractaatje van bijbelse theologie. S. heeft bovendien een eigen vertaling van de twee brieven toegevoegd en behandelt in een kort appendix de figuur van S. Petrus in de apocryphen.

Het boek laat zich vlot lezen en heeft het voordeel dat het in kleine hoofdstukken is ingedeeld; het is keurig uitgegeven en met 25 mooie foto's, meest van oude kunstwerken, geïllustreerd. Deze leggen op hun wijze getuigenis af van de echt katholieke verering van de jonge Kerk voor de eerste der Apostelen. **H. Suasso**

Benedikt Kraft, *Die Zeichen für die wichtigeren Handschriften des griechischen Neuen Testaments*, 3. vermehrte Aufl., Freiburg, Herder, 1955, 10.5 x 17.5, 50 blz., ing. DM 3.50.

Zeer practisch boekje voor de beoefening van de Nieuwtestamentische tekstkritiek. Het bevat een concordans met de voornaamste handschriften volgens de aanduidingen van Tischendorf, von Soden en Gregory. In deze nieuwe uitgave werd een volledige lijst bijgevoegd van alle papyri die teksten bevatten van het N.T. (met gedetailleerde vermelding van hun inhoud). Het heeft ons verwonderd dat de indeling der families nog geschiedt volgens von Soden, ofschoon het onderscheid tussen de Westerse en de Caesariensische tekst nu toch algemeen aanvaard wordt. Overigens is het boekje prachtig gedrukt. Ten zeerste aanbevolen aan alle exegeten, aan wie het de lezing van de critische apparaten veel gemakkelijker zal maken. **I. de la Potterie**

L. COSTAZ S.J., *Grammaire syriaque*, Beyrouth (Liban), Librairie Orientale, Place de l'Etoile, 1955, 16 x 21.5, II + 252 blz., geb.

Voor alle exegeten van het N.T. zal deze nieuwe syrische grammatica uiterst welkom zijn. Die van Gismondi was helemaal ontoereikend; die van Palacios, onvolledig gebleven, was sinds jaren uitverkocht; alleen nog bereikbaar voor het onderwijs waren de Duitse grammatica van Brockelmann, en de Engelse, zeer bondige, van Robinson. P. L. COSTAZ, professor aan het maronitisch seminarie van Ghazir (Libanon), schenkt ons de eerste syrische grammatica voor het Franse taalgebied. Hij heeft ze op de eerste plaats zeer practisch en paedagogisch willen maken, en is hierin uitstekend geslaagd. Hij onderscheidt in de tekst drie reeksen passages, nl. wat respectievelijk past voor een elementaire, een middelbare en een hogere cursus. Hier of daar worden paedagogische wenken ingelast. Van practisch standpunt uit is het een grote vooruitgang op Palacios. Misschien werden sommige regels al te bondig en dus niet altijd klaar geformuleerd; en voor de saamgetrokken of onregelmatige vormen (b.v. de werkwoorden pé-nun, n. 394-398) ware het nuttig geweest de niet-contracte vorm tussen haakjes bij te voegen. Men kan het ook betreuren dat geen woordenlijst werd gegeven op het einde van het boek. De paradigmata van de werkwoorden werden telkens ingelast op hun plaats, na de regels voor iedere vervoeging; het was een goed idee er ook de verbuiging van de participia met deelwoorden aan toe te voegen. Beter nog dan bij Palacios wordt de motivering van belangrijke regels aangegeven. Vooral zijn kostbaar de zestig bladzijden over de syntaxis. — Deze grammatica zal ontegensprekelijk veel diensten bewijzen; zij verdient klassiek te worden in het onderwijs.

I. de la Potterie

Louis COSTAZ S.J. et Paul MOUTERDE S.J., *Anthologie Syriaque*, publiée sous la direction du R. P. Michel DOUMETH, *Première Sélection*, (*Publications de l'Université Libanaise*, Section des Sciences Philologiques, I,), Beyrouth, Librairie Orientale, Place de l'Etoile, B.P. 1986, 1955, 17 x 25, 93 blz., geb. 5 Libanese Ponden, met 20% korting voor onderwijsinstellingen.

Er bestond sinds geruime tijd geen syrische bloemlezing meer, zo men de enkele stukken niet meerekent, die in sommige grammatica's te vinden zijn. De nu ingezette reeks, gezien de streek waar ze verschijnt, geeft alle inleidingen en nota's in twee talen, het Frans en het Arabisch. Verschillende fascikels worden voorzien. Dit eerste deel bevat practisch alleen verhalen: eerst zes fabels of legenden, waaronder de bekende „leer van Addaï"; daarna een reeks uittreksels van allerlei genres en diverse periodes: tien pericopen uit de Peschitta, enkele bladzijden van Aphraates en de H. Ephrem, acht passages uit schrijvers van de vierde tot de zevende eeuw, en ten slotte zes teksten van Barhebreus. Het is te hopen, dat men in de volgende fascikels een ruime keuze zal doen uit de prachtige apocriefe teksten der eerste eeuwen, die in het syrisch bewaard zijn, vooral de Oden en Psalmen van Salomon, de Syrische Apocalypse van Baruch en het vierde boek Esdras. Men kan zich afvragen of het niet wenselijk ware geweest deze teksten samen te plaatsen met de Peschitta. — De inleidingen en nota's geven enkel het essentiële. De tekst is in een grote letter gedrukt, en bijgevolg zeer goed leesbaar. Wat dit betreft is deze uitgave beter geslaagd dan de hierboven gerecenseerde grammatica, waar de druk wat te klein is. Dit gewenste boekje zal er zeker toe bijdragen om het Syrisch bij velen beter te doen kennen.

I. de la Potterie

Secoli sul Mondo, Alla Scoperta della Bibbia, A cura di Giovanni RINALDI, Torino, Marietti, 1955, 570 blz., geb. L. 2.700.

Een korps van 29 medewerkers, waaronder 5 niet-Italianen, bezorgt ons in deze uitgave een overzicht van de moderne bijbelproblemen, en hiermede een inleiding tot de verschillende bijbelwetenschappen. Het is geen studieboek, maar in zijn rustig beschrijvende trant een zeer leerrijk leesboek over de Bijbel. Ons trof vooral de verscheidenheid van medewerkers en van onderwerpen: inspiratie (G. RINALDI), Genesis (L. MORALDI, P. DE BENEDETTI, G. MORELLI, enz.), biologie en Genesis (V. MARCOZZI), oorsprong van de talen en van de Indo-Germanen (G. BOLOGNESI), de messiaanse verwachting (J. DE FRAINE), Israel en de geschiedenis van het Oude Oosten (A. MASSART, R. FOLLET), Christus' Boodschap aan de Armen (R. GIACHINO), een medicus leest het Evangelie (G. JUDICA), de Lijkwade van Turijn (A. VACCARI) en het probleem van het Evangelie en de evangeliën (S. GAROFALO). Zo vindt men in dit kunstvol uitgegeven boek 31 bijdragen van vaklui over verschillende problemen als de Schepping, de oergeschiedenis, de anthropologie, de genera litteraria. Oriëntalisme, archeologie, papyrologie en filologie lijken ons eerder verwaarloosd. De titel lijkt ons wat vreemd, en zegt niets over de inhoud van het boek. Het valt tevens te be-

treuren dat er geen index is van bijbelteksten, noch een zakenregister. Buiten de dertig foto's zouden enkele kaarten erg wenselijk geweest zijn. Volstaat het wel te zeggen dat de Pentateuch „germinalmente mosaico" is (blz. 35)? Alles samen blijft het een aantrekkelijke en leerrijke inleiding tot de Bijbel.

O. Vercruysse

Werner Bulst S.J., *Das Grabtuch von Turin, Forschungsberichte und Untersuchungen*, Frankfurt a.M., Verlag J. Knecht-Carolusdruckerei (1955), 16 x 23, 144 blz. + 34 ill., geb. DM 12.80.

Een modeluitgave wat betreft uitwendige verzorging en inhoud. Wat dit tijdschrift (14, 1953, 409-412) slechts in vogelvlucht kon tonen : de huidige stand der kwestie, vindt men hier rustig, helder en boeiend ontwikkeld. Schr. is zelf exegeet en heeft zich over heel de lijn laten voorlichten door deskundige historici, medici en chemici. Daarmee is een voorbeeld geleverd van teamwork, dat de zaak weer kan doen stijgen in de wetenschappelijke achting en tevens de waardering kan bezorgen van steeds breder kring.

F. Wassenaar

HISTORISCHE THEOLOGIE

P. J. G. Gussen O.F.M., *Het leven in Alexandrië volgens de cultuurhistorische gegevens in de Paedagogus (boek II en III) van Clemens Alexandrinus (Van Gorcum's Historische Bibliotheek* 46), Assen, Van Gorcum en Co., 1955, 16 x 24, XV + 140 blz., f 6.90.

Uit de geschriften van een zedemeester als Clemens, en vooral uit diens Paedagogus laten zich velerlei bijzonderheden opdiepen over het dagelijks leven van de hellenistische wereldstad Alexandrië. Over tafelgewoonten, kleding en opsmuk, over woninginrichting en handel, over het bezoek van thermen, theaters en gymnasia. Deze gegevens heeft de schrijver zorgvuldig verzameld in het laatste hoofdstuk van zijn boek. Er gaat namelijk een ander onderzoek vooraf, dat voor vele lezers belangrijker is dan de uiteenzetting van de Alexandrijnse levenswijze, die trouwens weinig verschilt van die der andere grote steden. Want vooreerst behoren vele zedeschilderingen van Clemens tot het genre van de *diatribe*, zodat de vraag gesteld kan worden, inhoever Clemens zich daar van caricaturale overdrijving bedient. Op deze vraag geeft het vierde hoofdstuk het niet zeer verrassende antwoord, dat aan deze caricaturen en overdrijvingen toch wel een element van waarheid ten grondslag ligt. Maar bovendien blijkt Clemens bij de beschrijving van de alexandrijnse zeden gaarne gebruik te maken van wendingen en beschrijvingen aan vroegere schrijvers ontleend. De gedetailleerde discussie van de manier, waarop Clemens deze litteraire elementen inbouwt (hfdst. III) is wel het meest interessante deel van deze studie, dat bovendien een grote belezenheid eiste. En daarbij wordt opnieuw bevestigd, wat vanuit een heel andere gezichtshoek door Völker werd beklemtoond: wanneer Clemens uitdrukkingen en wendingen van Homerus, Plato, de Stoici en anderen gebruikt, geeft hij ze toch een andere strekking, door ze bewust in een christelijke contekst te plaatsen. Clemens is geen onzelfstandige eclecticus, maar weet zijn ontleningen zeer persoonlijk te benutten. — Terloops maakt de schrijver een opmerking, waarvan wij met belangstelling een nadere bewijsvoering verwachten: „De Paedagogus wekt de indruk een verzameling van lestractaten te zijn" (blz. 75). Dit zou nieuw licht kunnen werpen op het probleem van Clemens' activiteit.

P. Smulders

Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, II/1, *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie* (*Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* 63), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954, 17 x 24, XVI + 223 blz., DM 18.—.

Deze band volgt na twintig jaar de eerste band ; reeds in 1934 werd dit tweede deel als spoedig verschijnend aangekondigd, zelfs reeds grotendeels gezet. Nu eindelijk verschijnt het. Eigenlijk gaat het dus om een oud boek, te meer omdat de schrijver door tijds- en levensomstandigheden verhinderd werd de sindsdien verschenen studies te verwerken. Slechts met tegenzin is hij voor de aandrang van vrienden en uitgever gezwicht, en tot publicatie overgegaan. Mijns inziens is daarmee de wetenschap een werkelijke dienst bewezen, want ondanks zeer pijnlijke tekorten is het boek een der meest suggestieve studies over de geestesgeschiedenis van de eerste eeuwen, van groot belang niet alleen voor wie zich met de Gnostiek bezighoudt, maar ook voor allen die het laat-antieke en het patristische denken pogen te begrijpen.

De algemene lijn van het werk kunnen wij als volgt samenvatten. De Gnostiek is „Entweltlichungstendenz" (p. 2), d.w.z. het bewustzijn van het geworpen-zijn in een vijandige wereld (waartoe met de *sarx* ook de *psychè* behoort), zodat dus het heil bestaat in een bevrijding uit die gevangenschap (p. 10 vv). In de grote gnostieke systemen wordt deze dua-

listische opvatting van ons bestaan geobjectiveerd in een oorsprongs- en terugkeer-mythologie. Maar juist doordat het dualistisch wereld-ervaren geobjectiveerd wordt tot mythos, wordt het onmogelijk in dit leven het heil deelachtig te worden: de terugkeer geschiedt eigenlijk eerst na de dood. Ook de „sacramentele" riten en de „epopteia" van de gnostische mysteriën zijn in wezen slechts machteloze anticipaties van wat voor het andere leven wordt beloofd (p. 57 vv). — In deze fase der ontwikkeling wordt het antieke aretè-begrip: innerwereldlijke zelfverwerkelijking, zinloos (p. 24 vv).

Eén enkele anticipatie van het heil is mogelijk: de exstase, als „Erfahrbarwerden der Weltlosigkeit" (p. 60). En deze kan worden voorbereid door wetenschappelijke en ethische ascese. Langs deze omweg ontstaat weer ruimte voor een, nu kathartische, ethiek. Op dit niveau beweegt zich het denken van Philo, wiens opvattingen echter door zijn Joodse geloof worden beteugeld. In ruimere zin kunnen wij zijn systeem gnostisch noemen, omdat het een „Prinzip des religiösen Dualismus" is (p. 98 Anm. 1), dat wordt gekenmerkt door de absolute transcendentie van het Godsbegrip, door de ontwaarding van het „gegeven" als weg tot God, en door de eros naar de onmiddellijke Godsschouwing (p. 98 v). — Zoals ook in Philo blijkt, is de dynamiek van het gnostische heilsverlangen gericht op een anticipatie van het heil in dit leven (p. 138 vv). Als zodanig biedt zich, in zuiverste en hoogste vorm bij Valentinus, de eigenlijke „gnosis" aan, het weten omtrent oorsprong en bestemming. Maar dit weten kan alleen daardoor meer zijn dan enkel heilsanticipatie, doordat het onheil gezien wordt als onwetendheid. En inderdaad is voor Valentinus de onwetendheid oorsprong van het zijn der wereld, zodat het weten opheffing der wereld worden kan (p. 151 vv). Daarom moest in het Valentinisme het oorspronkelijke absolute dualisme vervallen: de stof is niet het radicaal-ongeestelijke, maar is de geest in zijn afval in onwetendheid (p. 157 vv). — Met Valentinus heeft de mythologische gnosis haar toppunt en haar limiet bereikt. Want door dit weten als kennis van mythologisch gebeuren te bieden, als object, wordt verhinderd dat de mens in dit weten zijn subjectieve verlossing beleeft. Nu moet dus de gnosis zich ontworstelen aan haar mythologie, waarin zij oorspronkelijk haar dualistische levenservaring had geobjectiveerd, en terugkeren tot de eenheid van subject en object: het persoonlijk niet-weten en weten is de afval en is het heil. Deze laatste stap zal worden gezet door Plotinus, voor wie het laatste weten het mystieke besef is van de oer-eenheid (p. 163 vv). De behandeling van Plotinus wordt echter voor de tweede Halbband gereserveerd. — Gelijktijdig met Plotinus bouwt Origenes zijn „systeem" op, dat in algemene structuur nauw verwant is aan het gnostische: ook bij hem het verticale schema van afval en terugkeer. Alleen is voor hem het dynamisch beginsel van deze beweging niet de kennis, zoals bij Valentinus en Plotinus, maar de vrije keuze (p. 182 vv). Daardoor heeft het origenistische systeem een dramatische, personalistische inslag, die aan deze andere systemen vreemd is (p. 211 v).

Een ongetwijfeld grootse en verhelderende visie op de geestesontwikkeling van die eeuwen, die voor het westerse denken zo belangrijk waren. Daarbij worden zeer goede dingen gezegd over de gedachten van Philo (p. 70-121), over de merkwaardige hang van de derde eeuw naar de opbouw van een „systeem", en over de gnostiek als onmiddellijke wegbereider voor Plotinus (p. 171 vv). Maar deze visie wordt tot probleem, wanneer zij met de historie wordt geconfronteerd: terwijl voor Jonas de vroegste vorm van het Gnosticisme de sterk mythologische is, schijnt volgens nieuwere studies juist in de oudere systemen de mythologie een bescheidener plaats in te nemen, en is de mythologische uitbouw een later product. Het zou lonend zijn, in het licht van J's visie het nieuwontdekte gnostische materiaal grondig door te nemen. — Verder lijdt het werk aan onklaarheid in begripsvorming. Centrale begrippen als transcendentie, object-kennis, en bovenal gnostiek, worden niet scherp omgrensd, wat tot kortsluitingen in de redenering voert. De lezer heeft zich herhaaldelijk verbaasd, waarom Philo als gnostisch auteur wordt beschouwd, wanneer hij eindelijk verneemt, dat het woord hier in een ruimere, en bijna inhoudsloze zin wordt gebruikt (p. 98 Anm. 1). — De uiteenzettingen over de leer van Paulus en van de Kerk (p. 31 vv, 44 vv, 133 vv) weerspiegelen lutheraanse theologie uit de dertiger jaren. Zeer gebrekkig is de weergave van Origenes' leer. Methodisch, omdat uitsluitend het Peri Archôn wordt gebruikt, en daarbij onbeperkt vertrouwen wordt gehecht aan Koetschau's uitgave. Zo wordt voor de verlossingsleer uitsluitend verwezen naar Justiniaans Anathematismen (p. 201 v), die in het gunstigste geval een veel later en veel rigieder origenisme weerspiegelen. Uit het oogpunt van dogmageschiedenis, omdat J. hier geheel schijnt te vergeten, wat uit zijn eigen uiteenzetting over de „systemen" van de derde eeuw moet volgen voor een kerkelijk theoloog als Origenes. En systematisch, omdat J. uit sommige praemissen van Origenes conclusies trekt, die deze verontwaardigd zou verwerpen. Beslist onjuist is het bijvoorbeeld te zeggen (en aan de aanvang staan zelfs aanhalingstekens, zodat de lezer een letterlijk citaat vermoedt): „Alle geistigen Naturen, d.i. Vater, Sohn und Hl. Geist, Engel, Herrschaften, Gewalten und die übrigen Mächte, ja auch der Mensch nach der Würde seiner Seele, seien e i n e r

Substanz...; unius naturae — sed diversarum voluntatum." (p. 191). Dit radicale pantheïsme hebben zelfs zijn ergste tegenstanders hem nooit verweten! Als uiteenzetting van Origenes' opvattingen zijn deze bladzijden waardeloos. Doch als poging om diens denken te plaatsen in het perspectief van de gnostieke aspiraties verdient het toch de aandacht. Bovendien kunnen de bladzijden over de rol der systemen in de derde eeuw helpen om de overmoed te begrijpen, waarmee Origenes in zijn jeugd een poging deed tot systeembouw, maar tevens hoe dit systeem toch betrekkelijk onbelangrijk bleef in het geheel van zijn theologisch denken.

Ondanks alle gebreken een werkelijk belangrijk boek, zodat wij hopen, dat de auteur ook de tweede Halbband, die aan het Plotinisme gewijd moet zijn, spoedig zal kunnen voltooien.

P. Smulders

Hans Freiherr VON CAMPENHAUSEN. *Die Griechischen Kirchenväter* (*Urban-Bücher* 14), Stuttgart, W. Kohlhammer, 1955, 11.5 x 18.5, 172 blz., DM 3.60.

Dit is een klein meesterwerkje! De auteur weet in zeer kort bestek een voortreffelijk beeld te geven van zeer uiteenlopende figuren uit de Griekse patristiek. Justinus, Irenaeus, Clemens van Alexandrië, Origenes, Eusebius, Athanasius, de drie Cappadociërs, Synesius, Johannes Chrysostomus, Cyrillus van Alexandrië. Alleen een deskundige lezer vermoedt, welke belezenheid in de geschriften van en over de vaders in deze schetsen van hun persoonlijkheid schuil gaat, en ook hij zal dankbaar zijn voor menige fijne karakteristiek en formulering. Alleen de karakteristiek van Origenes schijnt mij iets minder geslaagd: bij de goed gekozen literatuur-opgave mis ik daar VON BALTHASARS bloemlezing, waarvan de inleiding misschien wel de trefzekerste schets van diens onbeschrijfelijk grote statuur vormt.

P. Smulders

Carl ANDRESEN, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum* (*Arbeiten zur Kirchengeschichte* 30), Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1955, 15 x 23, VIII + 415 blz., DM 32.—.

In het laatste kwart der tweede eeuw publiceerde Celsus zijn formidabele aanval op het Christendom, zijn Alêthês Logos. Zeventig jaar later schreef Origenes zijn antwoord daarop, waaraan wij onze kennis van Celsus' werk ontlenen. Wat was deze Celsus voor figuur, een Epicureeër en oppervlakkige compilator (polyhistor), zoals Origenes hem schildert? Reeds lang had men ontdekt, dat hij tot het middelste Platonisme behoorde, maar nog steeds wordt hij beschouwd als een oppervlakkig verzamelaar.

De eerste stelling nu van dit werk luidt: Celsus heeft wel degelijk een systeem, dat eenheid aan zijn werk gaf, en zelfs een persoonlijk doordacht systeem. Hij is een geschiedenisfilosoof: in deze zin, dat voor hem de grijze oudheid norm der waarheid is. De overgeleverde inzichten en zeden (nomos) zijn onderpand van redelijkheid (logos). Want de weg der goddelijke waarheid is zo moeilijk, dat zij voor de massa onbegaanbaar is, zoals Celsus in aansluiting aan een Timaeus-woord zegt; daarom, en dit is zijn persoonlijke bijdrage, moeten wij de voetsporen volgen van die oude wijzen, die deze weg hebben nagespeurd (blz. 131 vv). „Erkenntnis der religiösen Wahrheit ist nur für den möglich, der bereit ist, sich der Wegweisung alter Ueberlieferung zu beugen" (blz. 137).

Aan de oorsprong van de helleense, maar ook van de barbaarse beschaving staat een weten omtrent God, en alleen wie deze traditie bewaart, staat in de waarheid. Het Jodendom en meer nog het Christendom is daarmee veroordeeld: want het betekent een progressieve afval en zelfs een breuk met deze traditie.

Hiermee heeft Celsus een beschouwing ingevoerd, die aan de platoonse dialektiek wezenlijk vreemd was. Wat bracht hem daartoe? De tweede stelling luidt: hij werd door de geschiedenis-theologie van Justinus daartoe genoopt. Justinus immers had geleerd, dat de Logos zich als in kiem en in brokstukken had geopenbaard, zowel in de heidense wijsbegeerte als in de joodse profetie, maar dat dit partiële waarheidsbezit nu verouderd en overwonnen is, doordat de Logos is mensgeworden en aldus de volle waarheid heeft gebracht. Hij had dus vermaand het oude prijs te geven om de nieuwe openbaring te omhelzen. Celsus' „Polemik (ist) das Spiegelbild des Angriffes, den Justin vor ihm gegen das Christentum und seine Geisteskultur unternommen hat" (blz. 344). Om deze stelling te staven worden (blz. 350 vv) een aantal concrete bewijzen voorgelegd, waaruit blijkt dat Celsus inderdaad het werk van Justinus voor ogen heeft.

Het komt mij voor, dat Andresen deze beide stellingen inderdaad bewezen heeft, ook al kan men op afzonderlijke punten zijn interpretatie van Justinus' leer betwijfelen, en al schiet zijn uiteenzetting van Origenes' onhistorische instelling (blz. 374 vv) wezenlijk te kort. Interessant, maar nog door nader onderzoek te staven, is de suggestie, dat Hippo-

lytus in zijn Elenchos het werk van Celsus voor ogen heeft (blz. 387 vv). — Deze studie is daardoor een belangrijke bijdrage tot het probleem van de verhouding tussen Christendom en geschiedenis, omdat het met de aanval van Celsus een hoeveelheid nieuw materiaal aan het dossier toevoegt.

P. Smulders

Joseph GROTZ S.J., *Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der vornicänischen Kirche*, Freiburg, Herder, 1955, 16 x 23, XXI + 490 blz.

Uit de canonische brief van Gregorius de Wonderdoener en uit vele latere documenten der griekse Kerk blijkt het bestaan van verschillende klassen van boetelingen: de „wenenden", die buiten de kerkdeur staande de voorspraak van de gelovigen vragen, de „horenden", die hun plaats in de narthex hebben en evenals de doopleerlingen na het onderricht moeten heengaan, de „neervallenden", wier plaats binnen de kerk is, en die daar de handopleggingen ontvangen, en tenslotte de „meestaanden", die de gehele viering bijwonen, maar de communie niet mogen ontvangen. Vrij algemeen wordt aangenomen, dat de latijnse Kerk geen aequivalent van deze boetelingen-klassen kende. De schrijver van het onderhavige werk poogt te bewijzen, dat ook het Westen, zij het met praktische en terminologische verschillen, een dergelijk systeem bezat. Daartoe gaat hij, veel grondiger dan ooit gebeurd is, de vroegste geschiedenis van dit instituut na. En daarbij komt hij tot een conclusie, die voor het verstaan van de oudkerkelijke boete van veel groter belang is dan de loutere geschiedenis der boeteklassen: *de oudkerkelijke boete heeft oorspronkelijk niets te maken met excommunicatie*. In de huidige stand van de biechtgeschiedenis is dit een revolutionair geluid. Want na lange strijd was men tot overeenstemming gekomen, dat in de oudheid de verzoening met de Kerk (opheffing der excommunicatie) identiek is met de sacramentele zondenvergeving (zie *Bijdr.* 13, 1952, 71-75).

Grotz vangt zijn onderzoek aan bij Hermas. Daar vindt hij een boete voor zware zonden, die zich geheel afspeelt binnen de Kerk. Excommunicatie treft alleen degenen, die van het geloof zijn afgevallen, die na een eerste boete hervallen, of die na zware zonden weigeren de kerkelijke boete te aanvaarden: d.w.z. hen wier zonde zo definitief werd geacht, dat de Kerk hun geen vergiffenis meer verleende, ook al besefte men dat wellicht God hun nog vergiffenis kon schenken. Excommunicatie sloot dus van de kerkelijke boete uit. Maar een soort voorlopige excommunicatie trof degenen, die na zeer zware zonden nog geen afdoend blijk van boetvaardigheid hebben gegeven: deze is dus een proeftijd, voorafgaand aan de toelating tot de kerkelijke boete, bestemd om de ernst der bekering te toetsen. Opheffing van deze excommunicatie is dus niet zondenvergeving, maar toelating tot de kerkelijke boete en tot de Kerkgemeenschap; de sacramentele zondenvergeving daarentegen is het besluit van deze kerkelijke boete.

Uit deze voorlopige excommunicatie nu heeft zich de klasse der „horenden" ontwikkeld. Bij Hermas werd deze voorlopige excommunicatie opgelegd, omdat de subjectieve gesteltenis van de zondaar nog niet voldoende was voor toelating tot de kerkelijke boete. Later werd zulk een voorlopige excommunicatie bij bepaalde zonden vanwege hun objectieve zwaarte altijd voorgeschreven, ook als de schuldige zich diep rouwmoedig toonde. Zo groeide een fase van persoonlijke boetvaardigheid, die voorafging aan en voorbereidde op de eigenlijk kerkelijke boete-fase der handopleggingen. Deze ontwikkeling laat zich aflezen bij Origenes en Cypriaan. Het wezenlijke stuk van de boete is nog gelegen in de fase der handopleggingen, die zich afspeelt binnen de Kerk. Als regel gaat daaraan een periode van persoonlijke boetvaardigheid vooraf, die geschiedt buiten de gemeenschap der Kerk, in „excommunicatie". De ernst van de daar beoefende boetvaardigheid is voor de bisschop de graadmeter waaraan hij afleest, dat God aan de schuldige vergiffenis wil schenken, en dat hij hem dus tot de handopleggingen mag toelaten. Het slot van deze satisfactie-boete is opheffing der excommunicatie en toelating tot de binnenkerkelijke boete; het slot van deze laatste is de zondenvergeving.

Bij Cypriaan tekent zich een verdere ontwikkeling af: voor bepaalde zonden wordt een vaste periode van satisfactie-boete voorgeschreven. Deze wordt aldus een integrerend deel van de kerkelijke boete: de klasse der „horenden", wier situatie ten opzichte van de Kerk ambigu is: gezien de oorsprong van dit instituut gelden zij als geëxcommuniceerd, gezien de richting der ontwikkeling echter als toegelaten tot de kerkelijke boete, en dus staande binnen de gemeenschap der Kerk. Zo wordt de toelating tot de klasse der horenden reeds verlening van de kerkelijke boete. Opnieuw ontstaat nu een voorafgaande fase, waarin de schuldige door persoonlijke boetewerken de ernst van zijn berouw moet tonen: de klasse der „wenenden".

Dit is een goed-sluitende, en daardoor aantrekkelijke verklaring van het ontstaan van het boete-instituut. Door een zorgvuldige en zeer gedetailleerde analyse van de leer der belangrijke bronnen meent Grotz haar te bewijzen. Doch de bewijsvoering als geheel kan mij niet

overtuigen. Vooreerst omdat de gegevens van het Nieuwe Testament, dat merkwaardigerwijze door Grotz niet in zijn onderzoek wordt betrokken, op een nauwe band tussen excommunicatie en zondenvergeving schijnen te duiden: zowel de gegevens uit Paulus als de verwantschap van Joh. 20, 23 met Matt. 18, 18 wijzen in die richting.

Vervolgens omdat het een fundamenteel beginsel van de oudchristelijke Kerk- en sacramentenleer is, dat de eucharistie het sacrament is van de kerkelijke gemeenschap. Daaruit volgt, dat uitsluiting van de eucharistie een soort excommunicatie is, en dat opheffing der excommunicatie („reconciliatio ecclesiastica") identiek moet zijn met de toelating tot de eucharistie, d.w.z. met de zondenvergeving. De stelling van Grotz: „Die *communicatio* ist vor allem ein kirchenrechtlicher Vorgang, *pax* ein gnadenhafter; *communicatio* gliedert das abgestorbene oder abgetrennte Glied dem Leibe Christi zunächst äusserlich wieder an, und setzt so die Vorbedingung (condicio sine qua non) für das innere, gnadenhafte Verwachsen solcher Glieder mit Christi Leib, das in der *pax* stattfindet" (p. 163), is daarom onaannemelijk, zolang daarvoor niet zeer deugdelijke bewijzen worden geleverd.

En juist op dit vitale punt blijken Grotz' bewijzen telkens zwak. Dat de boetelingen niet geëxcommuniceerd waren, zou voor Hermas blijken uit hun plaats binnen de poort (p. 51); maar daartegenover staat, dat zij zeker niet *in* de toren zijn. Verder schijnt als bewijs te gelden: „Wenn wir bei einer der zwei Gruppen an Exkommunikation denken dürfen, dann kann nur Gruppe C3 (die niet tot de kerkelijke boete worden toegelaten) dafür in Frage kommen" (p. 19, opnieuw p. 38). Dit is juist, als bewezen zou zijn, dat slechts bij *één* van beide groepen sprake is van excommunicatie, en niet bij *beide* (zij het in verschillende graad). Dit wordt niet bewezen.

Bij Cypriaan zouden de kerkelijke *reconciliatio* (opheffing der excommunicatie) en de genadevolle *pax* (zondenvergeving en toelating tot de eucharistie) verschillende werkelijkheden zijn. Geen van de aangehaalde teksten (p. 133 vv, 156 vv) is echter overtuigend, meerdere pleiten voor het tegendeel. — Uit Origenes worden vooral twee passages (*In Lev. Hom.* VIII 10 v; *In Joh.* XXVIII 6-8) aangehaald om te tonen, dat de wedertoelating tot de Kerk nog niet de zondenvergeving is (p. 280, 300 vv). Maar in de teksten vindt zich geen enkele aanduiding, dat Origenes de typologische gebeurtenissen juist in deze zin verstaat. Andere argumenten (p. 283: om de excommunicatie kan de schuldige onmogelijk zelf vragen, „dies wäre... unsinnig, ja sittlich unerlaubt"; p. 264, 279: een zware zondaar kon toch onmogelijk aanstonds om de eucharistische communie vragen), veronderstellen wat te bewijzen is, nl. dat het aanvaarden van de excommunicatie niet een factor in de zondevergeving is. Daartegenover staat, dat voor Origenes de excommunicatie niets anders is als de veruitwendiging van de innerlijke situatie van de zondaar (p. 264), en dat elke doodzonde het lidmaatschap van de Kerk aantast (p. 241), zodat dus bij elke doodzonde een excommunicatie te verwachten is.

Zonder op andere details in te gaan, moet dus worden vastgesteld, dat Grotz noch het bestaan heeft bewezen van een kerkelijke boete, die met excommunicatie niets te maken heeft, noch dat kerkelijke *reconciliatio* en zondenvergevende *pax* niet samenvallen. Wel echter blijkt uit zijn werk — en hierin brengt hij een hoogst belangrijke correctie aan op Poschmann's opvattingen —, dat onderscheid moet worden gemaakt tussen de excommunicatie van bijvoorbeeld een afvallige, en het buiten-staan van de boeteling. Door de rouwmoedige aanvaarding immers van zijn veroordeling door de Kerk, maakt de zondaar zich het vonnis van de Kerk en van God over zijn zonde eigen. De aanvaarde uitsluiting is beginnende terugkeer. De situatie van de boeteling is paradoxaal: hij ondergaat een uitsluiting, die tot de Kerk terugvoert. Naarmate in de uitsluiting de uiteindelijke verzoening door de handopleggingen meer nabij is, naar die mate zal de boeteling als dichter genaderd tot de *communio* en de vergeving worden beschouwd. Zo onderscheiden zich de boeteklassen. De auteur heeft iets vermoed van deze differentiatie binnen het excommunicatiebegrip. Naar aanleiding van Tertulliaan is hij bereid de kerkelijke boete als een „partielle Exkommunikation" te bestempelen, „wenn man nur beachtet, dass ein solcher Büsser immer noch in der communio, in der Kirche ist" (p. 350). Dit laatste is onbewezen, en zeker te sterk gezegd. Maar had hij zich meer op deze „partielle Exkommunikation" bezonnen, dan had hij vermoedelijk waardevoller en meer genuanceerde conclusies bereikt. Een systematisch onderzoek naar de oudkerkelijke opvatting der excommunicatie, waarbij dan woorden als *communio* en *pax* evenals de eucharistie-leer moeten worden betrokken, blijft een dringende opgave.

Zeer plausibel heeft Grotz ook een onderscheid gemaakt tussen een *paenitentia plena*, die eerst een formele uitsluiting en daarna de handopleggingen omvat (en die volgens Poschmann de enige sacramentele boete-vorm zou zijn), en een eenvoudiger vorm van openbare kerkelijke boete, waar de schuldige aanstonds tot de handopleggingen werd toegelaten, zodat de uitsluiting slechts geschiedde verhuld in de riten, die tot het herstel der *communio* leidden.

Wij hebben ons moeten beperken tot de discussie van de belangrijkste stelling van de schrijver, en gemeend deze te moeten afwijzen. Doch de diepgaande verklaring van vele teksten, en ook talrijke opmerkingen over de wijdere samenhang maken het werk tot een kostbare bijdrage tot de geschiedenis van de oudkerkelijke boete. P. Smulders

THÉODORET DE CYR, *Correspondance*, Tome I, Introduction, texte critique, traduction et notes par Yvan AZEMA, (*Sources chrétiennes*, série grecque, n. 40), Paris, Editions du Cerf, 1955, 13 x 20.5, 137 blz., ing. 630 Fr.frs.

Dit eerste deel van Theodoretus' Briefwisseling die 236 nummers telt, brengt de tekst van 47 brieven op de 52 door Sakkelion in 1881 te Patmos ontdekt. Vier van de 52, reeds in Migne aanwezig, werden door de vinder in 1885 niet met de andere uitgegeven, van een vijfde heeft hij niet gemerkt dat hij eveneens al in Migne stond. De uitgever van *Sources Chrétiennes* geeft er ook de voorkeur aan die vijf brieven naderhand met de andere van Sirmond's verzameling te laten verschijnen. De tekst van de 47 resterende werd op een aantal plaatsen verbeterd naar een photocopie van het enig voorhanden zijnde manuscript. De vertaling is de eerste die van die brieven verschijnt. Ze zijn niet van de meest interessante: gelegenheidsbriefjes, aanbevelingen gericht tot invloedrijke personnages, troostbrieven, brieven van geestelijke leiding. Terwijl Sirmond's collectie tot de kostbaarste bronnen behoort voor de kerkelijke geschiedenis van de Ve eeuw, werpen ze geen licht op de theologische controversen waarin hun auteur is gewikkeld geweest. Wel leggen ze getuigenis af voor de adel van zijn gemoed, zijn plichtsbesef, zijn bezorgdheid voor de geringsten onder zijn kudde, zijn stijlvaardigheid en zijn cultuur, voor dat geheel van hoedanigheden die Theodoretus tot een der aantrekkelijkste figuren maakt van de christelijke oudheid. Een uitvoerige en verzorgde inleiding gaat, naar gebruikelijk is in de collectie, tekst en vertaling vooraf. R. Leys

F. COURTNEY S.J., *Cardinal Robert Pullen, An English Theologian of the Twelfth Century*, (*Analecta Gregoriana*, Vol. LXIV, Series Fac. Theol. Sectio A, n. 10), Romae, Universitas Gregoriana, 1954, 16 x 23.5, XXIV + 286 blz., ing. L 2.000.

Het voorliggend werk bevat een degelijke en interessante bijdrage voor onze kennis van de vroeg Middeleeuwse theologie. R. Pullen genoot waarschijnlijk zijn theologische vorming te Parijs. Hij doceerde eerst theologie te Oxford, vervolgens te Parijs, wellicht op uitnodiging van St Bernardus die in hem een medestrijder vond tegen Abelardus. Twee jaar vóór zijn dood werd hij door Paus Lucius II naar Rome ontboden en werd er opgenomen in het kardinaalscollege (de eerste kardinaal van Engelse oorsprong) en benoemd tot Cancellarius van de Roomse Kerk. De definitieve redactie van zijn Sententiae is waarschijnlijk te dateren van tussen 1142-1144. (Die van Petrus Lombardus waren pas beëindigd in 1152). Dit verklaart enerzijds hun groot belang, want ze werden door Lombardus gebruikt (hoewel minder dan de 17de eeuwse uitgever van Pullus voorgaf) en geven de historische achtergrond voor diens werk en anderzijds hun eerder geringe bekendheid want Petrus Lombardus werd al spoedig de enige toonaangevende Magister Sententiarum. Schr., die reeds in 1950 een critische publicatie bezorgde van Pullus' „De contemptu mundi" na het eerst vereenzelvigd te hebben met een onder een andere titel van hem bewaard gebleven onuitgegeven Sermo, geeft in dit nieuwe werk een critische biographie, een critische lijst van de theologische werken en vervolgens een systematisch overzicht van Pullus' leer, verdeeld volgens de klassieke indeling van onze theologische tractaten. Uit de studie blijkt dat Pullus kan gerekend worden bij de theologische school van Laon. In tegenstelling echter met de grondlegger van deze school, Anselmus van Laon, wiens lessen hij misschien gevolgd heeft, was zijn opzet niet de Vaders zonder meer te glosseren of er lange uittreksels van over te schrijven maar wel ze origineel te verwerken. Tot een grote synthese kwam het niet en zijn leer biedt, althans voor ons, weinig origineels maar op historisch gebied is zijn oeuvre belangwekkend als een belangrijke schakel in de voorbereiding van de grote scholastieken van de 13de eeuw. J. Van Torre

Dr Paulus VOLK, *Die Generalkapitels-Rezesse der Bursfelder Kongregation*, I, Siegburg, Respublica-Verlag, 1955, 17.5 x 24, XII + 544 blz.

Bursfelde was een Benedictijnerklooster, in de nabijheid van Göttingen, dat gesticht werd door Graaf Hendrik van Northeim in 1093. In de veertiende eeuw, onder het bestuur van abt Hendrik II († 1234) verviel de kloosterlijke tucht zeer sterk, terwijl onder zijn opvolger Joannes II († 1339) een groot deel van de goederen verloren ging. In 1433 werd het haast uitgestorven klooster door abt Johannes Dederoth van Minden weer tot de oorspronkelijke geest teruggebracht. Gedurende het bestuur van zijn opvolger Joh. Hagen

sloten zich meerdere gereformeerde kloosters aaneen tot de z.g. Bursfelder Congregatie. Deze unie breidde zich snel uit in Duitsland, de Nederlanden (o.a. Klaarwater, St. Paulus van Utrecht, Egmond, Staveren, Afflighem) en Denemarken. Onder Joh. Hagen telde ze reeds 36 mannenkloosters, later steeg dit aantal tot 180, waaronder ook de vrouwenkloosters zijn begrepen. De unie bleef bestaan tot 1803. Vanaf 1458 hielden de verzamelde kloosters jaarlijks een generaal kapittel. Dit had tot taak het verband tussen de abdijen te verstevigen, te zorgen voor materiële en geestelijke hulp, het instandhouden van de kloosterlijke discipline en van de hervormde observantie en de kloosters te beschermen tegen in- en uitwendige schadelijke invloeden. Al deze nuttige werkzaamheden worden duidelijk uit de acta van de generaal kapittels. In dit deel zijn voor het eerst op degelijke wijze de verslagen der vergaderingen van 1458-1530 gepubliceerd.

P. Grootens

Ludovicus Blosius, *A book of spiritual instruction (Institutio Spiritualis)*, translated from the Latin by Bertrand A. Wilberforce of the Order of Preachers, edited by a Benedictine of Stanbrook Abbey, London, Burn and Oates, (1955), 13 x 20, XXVI + 143 blz., 10/6.

Dat deze vertaling in Engeland opgang heeft gemaakt, blijkt wel uit het feit, dat ze voor het eerst verscheen in 1900 en nu haar zesde druk beleeft. Het voorwoord, waarin een korte levensschets van Blosius wordt gegeven en de betekenis van zijn geestelijke werken wordt uiteengezet, werd in deze nieuwe uitgave opnieuw bewerkt en de tekst werd hier en daar herzien op 't Latijn. Blosius behandelt in dit werk 't streven van de mens naar volmaaktheid. Als weg daartoe beveelt hij aan de zelfverloochening, de inkeer naar Gods aanwezigheid in de ziel. Het grote hulpmiddel daartoe ziet Blosius, geheel in overeenstemming met de traditie van zijn tijd, in het tegenwoordig zo vergeten schietgebed. Verder handelt hij over het H. Lijden als grondslag voor een beschouwend leven, de moeilijkheden die de ziel daarin kan ondervinden, over het gebed, de oefening van gelijkvormigheid met Gods wil, de geestelijke strijd, de zuivering en het gewetensonderzoek, over de vereniging met Christus en de mystieke vereniging. Blosius is een echt menselijk geestelijk schrijver. Hoewel hij er niet voor terugschrikt om aan de ziel het uiterste te vragen, stoot hij nooit af, maar blijft hij altijd 'n begrijpende, meevoelende zieleleider. Zijn invloed is dan ook bijzonder groot geweest. Onder de vele *elogia*, die aan de uitgave van zijn werken, Antwerpen 1632, voorafgaan, lezen wij dan o.a. ook, dat Blosius en S. Ignatius van Loyola een grote eerbied en liefde voor elkander hadden. En, aldus luidt het verder: „Ipsius quoque Societatis Jesu moribus atque institutis receptum est et praescriptum, ut Magister Novitiorum, qui tironibus lac spirituale dare debet, Blosii Opera legat, et legi ab aliis curet.

P. Grootens

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Theologisch Woordenboek, onder de hoofdredaktie van Dr H. Brink O.P., 5de aflevering: „Gebed van ingekeerdheid" tot „godsdienstigheid", Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1955, 17.5 x 21.5, 1625 tot 2040 kol., 150.— B.frs. per aflevering, geb. 700 B.frs. per deel.

Met rustige treden schrijdt het Roermondse Theologisch Woordenboek naar zijn voleinding. In deze 5e aflevering verdienen volgende uiteraard uitgebreide artikelen een bijzondere vermelding: *Heilige Geest, Geestelijk leven, Geestelijke leiding* (Munsters); *Gehoorzaamheid* (Auxentius); *Gelofte, Geloof* (Cornelissen); *Genade* (Maltha); *Gereformeerden* (Melkert); *Theologie van de Geschiedenis* (Thils); *Geschiedenis, Gezagsargument* (en andere bondige, steeds heldere samenvattingen, getekend Schillebeeckx); *Gnosticisme* (Driessen); *God* (Kreling); *Godsdienst* (Walgrave). Wat in de inleiding van het artikel *God*, een beknopte *De Deo Uno*, te lezen staat, mag voor het geheel wel kenschetsend heten: „...de gangbare leer van de katholieke theologie... met bijzondere aandacht voor de visie van St Thomas (en)... hier en daar een bijzondere nuancering..." Specialisten zullen in deze laatste hun gading zoeken, terwijl studenten in de theologie, priesters in de zielzorg en intellectuele leken — de overgrote meerderheid van de gebruikers — in het Woordenboek vooral een eerste oriëntatie of opfrissing van hun vroegere studies zullen vinden, waarvoor het werk in de eerste plaats bedoeld is en waardoor het onschatbare diensten zal bewijzen.

M. Dykmans

Jaarboek van het Werkgenootschap van katholieke theologen in Nederland, Voordrachten en discussies, 1955, Hilversum, N.V. Gooi en Sticht, 16 x 24, 165 blz., f 7.40, bij intekening f 6.40.

Als naar gewoonte bevat dit jaarboek de door het werkgenootschap in het afgelopen jaar gehouden voordrachten met de daarop gevolgde discussies. De onderwerpen, door de ver-

schillende sprekers behandeld, waren: Het christocentrisch karakter van de geloofsverkondiging; Geloof bij Sint Jan van het Kruis; Twijfel en geloof; Bovennatuurlijk leven en geloof, gezien in het licht van de natuurlijke godsdienstigheid; De christelijke hoop; De encycliek Miserentissimus Redemptor en de eerherstel-gedachte; Over het begrip van de eed; Onsterfelijkheid en opstanding; De waarde van het dogma der Onbevlekte Ontvangenis voor de mariologie. Alles samen een indrukwekkende lijst van degelijke artikelen met steeds interessante, vaak levendig geanimeerde discussies.

Omdat in eerste instantie de behandeling door en voor vaktheologen geschiedde, is de kost — hierbij denk ik aan onze op een theologisch hapje toch ook wel beluste intellectuelen — nogal zwaar en soms moeilijk verteerbaar. Maar wie zich bij lezing enige moeite getroost, zal er achteraf geen spijt van hebben. Uiteraard is de uiteenzetting over de wel actuele en min of meer dynamische themata nog geen gemeengoed bij de verschillende theologen, is de formulering niet altijd volkomen af en wacht menige vraag nog op een bevredigend antwoord. Natuurlijk is dit bevorderlijk voor de levendigheid der discussie en de nadere kennismaking der leden van het genootschap. Zoals uit de titels blijkt is de inhoud niet zo heterogeen als in vroegere jaren. En ongetwijfeld is dit als een winstpunt te boeken. Intussen lijkt me de suggestie, zich nog wat minder met randproblemen te occuperen en wat verder van wal te steken nog niet geheel misplaatst. Wellicht zal dit de vangst ten goede komen.

Op de afzonderlijke onderwerpen nader in te gaan ligt wel niet in de bedoeling van deze korte bespreking. Intussen zij het me vergund met betrekking tot het eerste onderwerp een dubium te uiten. Kan men wel met recht zeggen, dat het christocentrisch karakter van de geloofsverkondiging en van de dogmatische theologie (zie blz. 6, 10, 11) een feit is? Ziehier de motivering van mijn twijfel: We worden uitgenodigd de getuigenis van Jesus Christus te aanvaarden (cfr. Openb. 1. 2. 9; 12. 17), Jesus Christus is de grote gezondene (cfr. Jo. 3. 17; 5. 30; 6. 40; 17. 18 etc.), die zijn apostelen zendt zoals Hijzelf door de Vader gezonden is (cfr. Jo. 20. 21). God zond zijn eniggeboren Zoon, opdat wij door Hem zouden leven en tot verzoening voor onze zonden (cfr. I Jo. 4, 9 v). Hij verkondigde het Evangelie in zover Hij van zijn Vader zijn opdracht en zending ontving (cfr. Jo. 12. 49 v). Jesus Christus is de Weg, de Waarheid en het Leven om naar de Vader te gaan (cfr. Jo. 14. 6). Alles is het uwe maar gij behoort aan Christus en Christus aan God (cfr. I Cor. 3. 23). Christus is de Middelaar (cfr. I Tim. 2. 5) maar daarom nog niet het centrum. Aan de pas bekeerde Corinthiërs verkondigt Sint Paulus slechts Jesus Christus en Die gekruisigd, omdat ze beginnelingen zijn. In het „Onze Vader" leert ons Jesus, ons direct tot God te richten. Hij spoort ons aan volmaakt te zijn zoals onze hemelse Vader volmaakt is (Mt. 5. 48). En Sint Paulus nodigt ons uit: „Weest navolgers van God als zijn geliefde kinderen en leeft in liefde zoals ook Christus u heeft liefgehad en zich voor ons heeft gegeven als gave en offer tot een lieflijke geur voor God". (Eph. 5. 1 v). Als kinderen van God zijn we erfgenamen van God en mede-erfgenamen van Jesus Christus (Rom. 8. 17). En wordt niet het hele heilswerk van ons genadeleven zowel aan de Vader als aan de Zoon en aan de H. Geest toegeschreven? Zo is het begrijpelijk, dat de Griekse Vaders de Christologie dikwijls niet onder de strikte theologie maar onder de oeconomie rangschikten. Overigens stelt het Tridentinum t.o.v. de geopenbaarde waarheid met nadruk vast: „hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt etc." (Sess. IV, D 783). Om gemelde redenen lijkt het me vooralsnog beter te zeggen, dat de theologie zowel in haar positieve en speculatieve uiteenzetting als in haar verkondiging theocentrisch georiënteerd dient te zijn. Dit doet hoegenaamd geen afbreuk aan de Christologie als belangrijk deel van de theologie. — Deze korte en beknopte aanduidingen van een afwijkend gevoelen moge men als objectieve en constructieve kritiek op de eerste voordracht beschouwen.

Alles samen een werk, als lees- en leerboek ook voor ontwikkelde leken ten zeerste aanbevolen!

P. Ploumen

Matthias PREMM, *Katholische Glaubenskunde, Ein Lehrbuch der Dogmatik,* III/2, *Busse, Krankenölung, Priesterweihe, Ehe,* Wien, Herder Verlag, 1955, 15 x 24, XVI + 415 blz., geb. Sh. 132.—, per intekening Sh. 119.—.

Johannes BRINKTRINE, *Die Lehre von der Schöpfung,* Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1956, 16 x 23.5, 365 blz., ing. DM 17.—, geb. DM 20.—, studentenuitgave DM 17.—.

Een theologisch handboek uitgeven is een hele kunst, vooral in deze tijd, waar wij toch, én door de vernieuwde studie van de Schrift en de Patristiek, én door een grotere aandacht voor de problemen zoals ze gezien worden bij de afgescheiden christenen, én ten slotte door talloze pedagogische en speculatieve problemen genoopt worden tot een her-

denken van de klassieke XIXde-eeuwse schema's voor het onderwijs van de theologie. Van de andere kant vergt een handboek zoveel studie en tevens zoveel ervaring in het onderwijs, dat men zich pas tot een dergelijke prestatie in staat acht op het einde van zijn theologische loopbaan. Jammer genoeg maakt de ouderdom dan de schrijver gewoonlijk min of meer hardhorig voor de stem van zijn tijd. Men kan niet ontkomen aan de indruk dat dit dan ook in feite gebeurd is bij deze twee met zoveel zorg opgestelde handboeken.

Wij hadden reeds meerdere malen de gelegenheid de vorige delen van deze reeks van PREMM in dit tijdschrift te bespreken. Met deze band is de reeks af. Wij staan voor een massa werk, heel wat eruditie en, vooral voor het Huwelijk, een hele dosis echt religieuze wijsheid en inzicht. Het zou een heerlijk handboek geweest zijn bij het begin van deze eeuw. Voor de Biecht volgt S. de leer van GALTIER en GOELLER over het bestaan van de private biecht in de eerste tijd van de Kerk. Hij verdedigt de thomistische opvatting over het wezen van dit Sacrament. Het Heilig Oliesel heeft als eerste en voornaamste vrucht de sterking van de ziel. Diakonaat, Priesterschap en Episkopaat zijn drie Sacramenten. Hierbij komen echter verschillende vormen van vergroving van de gewone leer: de juridische akt van de absolutie wordt nodeloos vergeleken met een „Kriminalprozes"; jammer vooral is de zeer ongelukkige leer over de Aflaten. Het beste vinden wij nog in het Aanhangsel: een uiteenzetting over het christologische aspect van de Sacramenten naar Eugen BISER (waarom als aanhangsel, daar het de ziel is van de Sacramenten?), en een zeer begrijpend en tegemoetkomend overzicht over de Sacramentenleer bij de Orthodoxen, vooral naar ALGERMISSEN.

Bij J. BRINKTRINE vinden wij nog meer zorg en eruditie: theorieën over de taalgenese, keilschrift, hebreeuws, Planck, Einstein en Teilhard en nog vele dingen meer. Alles wordt erbij betrokken, maar of S. zijn zegslieden verstaat, blijft een vraag. Zijn voorstelling van Teilhard (281-282) is totaal verkeerd, waar hij, als zovele anderen overigens, die het verschil niet kennen tussen wetenschappelijke waarneming en interpretatie en philosophische deductie, de wetenschappelijke beschrijvingen van Teilhard voor philosophische causaliteitsredeneringen verslijt. Maar dit is nog het ergste niet! Men kan van een theoloog niet veronderstellen dat hij alles kent. Wat wij het meest betreuren is dat heel die voorstudie van eigentijdse werken zo weinig de theologische opbouw van zijn traktaat heeft beïnvloed. De indeling is zeer eenvoudig: de schepping op zich zelf, en de schepselen (uitgebreide angelologie, de materiële wereld en de mens: oorsprong, staat van integriteit en erfzonde). In zijn engelenleer vooral vinden wij talloze nutteloze kwesties — wat weten wij van het „spreken" der engelen? — en zo weinig over de zo belangrijke groei van de Openbaring op dit punt. Streng thomistisch handboek, maar naar de principes van een handboekenthomisme, wat nog wat anders is als Thomas zelf.

P. Fransen

Ernest BEST, *One Body in Christ. A Study in the relationship of the Church to Christ in the epistles of the apostle Paul*, London, S.P.C.K., 1955, 14 x 22, XII + 250 blz., 25 s. net.

Al zal niet iedereen het met alle conclusies van deze studie eens zijn, dat het een zeer waardevolle bijdrage is tot de diepere kennis van Paulus' Kerktheologie zal wel niemand ontkennen. Dr. Best onderzoekt systematisch en met grote zorgvuldigheid wat de Apostel ons leert over de betrekkingen die er bestaan tussen Christus en de Kerk. De Pastorale brieven en Hebr worden niet als echt beschouwd. Schrijvers methode is, de verschillende uitdrukkingen, die Paulus gebruikt om deze betrekkingen te beschrijven, een voor een na te gaan en te analyseren, waarbij hij ruim gebruik maakt van de beste op dit gebied reeds verschenen literatuur (niet enkel van de engelse, maar ook van de „continentale"!). Achtereenvolgens worden de formuleringen „in Christus", „Adam en Christus", „met Christus", „εἰς Χριστόν", „ledematen van Christus", „het lichaam van Christus" (vroegere brieven - Col - Eph), „het bouwwerk in Christus", „de bruid van Christus" nauwkeurig beschreven en ontleed, en dit voert Schrijver tot de volgende conclusie: het lidmaatschap van de Kerk impliceert het behoren tot een soteriologische eenheid, „the corporate or inclusive personality of Christ"; „lichaam van Christus" wordt in metaphorische en niet in ontologische zin gebruikt en betreft de structuur van de Kerk, niet echter haar handelen: zij is niet een verlenging van de Incarnatie.

Het zou ons hier te ver voeren, in onderdelen op Schrijvers argumenten in te gaan. Enkele algemene opmerkingen mogen volstaan. Het is o.i. te betreuren, juist met het oog op Schrijvers conclusies, dat hij niet meer expliciet de betrekking tussen de Kerk en de heilige Geest van Christus heeft onderzocht; alsook dat hij de centrale waarde van 1 Cor 10, 16. 17 voor de paulijnse opvatting van het lichaam van Christus niet heeft doorzien (zijn kritiek op Rawlinson — pp. 87 vv. — is o.i. zeer zwak) en de mystieke ontologische identiteit tussen de Kerk en Christus (welke de ontologische distinctie geenszins uitsluit), die reeds in 1 Cor 12, 12 duidelijk gesuggereerd wordt (zie Benoit, in *RB* 63, 1956, 5-44)

niet voldoende tot haar recht laat komen. Zijn afwijzen van de ontologische zin van „lichaam van Christus" en zijn distinctie tussen (statische) structuur en (dynamisch) handelen, zodat alleen de ledematen en niet het lichaam actief is, lijken ons in het geheel van Paulus' Kerktheologie onaanvaardbaar, ondanks de vernuftige (ál te vernuftige) argumentatie. Interessant is een vergelijking van zijn interpretatie van de even omstreden als belangrijke tekst van Eph 1, 23 met die van Feuillet's artikelen in: *NRTh* 78, 1956, 449-472; 593-610. Wijzen wij tenslotte nog op de leerzame „Supplementary Notes" en „Appendixes".

F. Malmberg

Dr Wilhelm PESCH CSSR., *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu, verglichen mit der religiösen Lohnlehre des Spätjudentums, (Münchener Theologische Studien,* I. Hist. Abteilung, 7. Band), München, Karl Zink, 1955, 16 x 24, X + 156 blz., ing. DM 12.—.

Van R.K. zijde is men zich weer gaan inspannen voor de studie van de leer van de religieuze verdienste. Zo pas is in de bekende collectie ,,Théologie" van Lyon-Fourvière Georges DIDIER uitgekomen met een zeer uitgebreide en verantwoorde studie over Paulus: *Le désintéressement chrétien.* PESCH bewerkte de Synoptici.Bij beide auteurs waarderen wij de nauwgezette tekststudie: PESCH geeft in een eerste deel rekenschap van praktisch alle teksten die met deze kwestie enig verband vertonen. Tevens komt ook tot uiting de bezorgdheid om de teksten in hun historisch verband te lezen. PESCH wijdt heel speciaal zijn aandacht aan de Laat-Joodse verdienste-leer. Terecht wijst hij op de veelvormigheid van deze Joodse doctrine, en op het feit dat in Christus de zuiverste lijnen uit het Oude Testament en het Rabbinisme samenkomen en worden geïntensifieerd. Jammer blijft dat PESCH het onmogelijk heeft geacht de pas ontdekte rollen uit de Dode Zee erbij te betrekken. Wij geven toe, dat hij onmogelijk, en dit om velerlei redenen, op dit punt definitieve resultaten had kunnen boeken. Intussen werden door deze ontdekkingen oplossingen gevonden, maar ook dringende vragen en moeilijkheden gesteld, die in zijn boek moesten besproken worden. Zoals het nu is, is zijn werk reeds bij het verschijnen verouderd. Blijft als grote verdienste een zuivere genadeleer (onze diepe zondigheid, ons onvermogen en onze blijvende, ook in de genade, ontoereikendheid voor God), vooral waar hij herhaaldelijk breekt met de rationalistische en pelagiaanse bekoring, straf en loon op gelijk plan te stellen: de straf hebben wij alleen te dragen, het loon komt allereerst van God (52, 78, 143). Ten slotte ziet hij zoals DIDIER alle verdienste geconcentreerd in de levende Persoon van Christus. Dat is rasecht Christendom. Laat ons hopen dat deze visie een plaats vinde in de al te systematische „handboeken", en zeker in predicatie, catechese en geestelijke leiding.

P. Fransen

Mr W. J. A. J. DUYNSTEE C.SS.R., *Zonde en Herstel, Gods Rechtvaardigheid en Liefde in het Verlossingswerk,* Roermond-Maaseik, Romen en Zonen, 1955, 11.5 x 18, 46 blz., ing. 32 B.frs.

Dit beknopt technisch-theologisch inzicht in het geheel van de zonde en ons Heilsbestel wil een bevredigend speculatief antwoord geven op moeilijkheden en duisterheden, die S. ook persoonlijk hebben aangegrepen. Fundamenteel naar Sint Thomas uitgebouwd, vertoont deze studie, vooral in de leer van de genade niet weinige scotistische trekken. Origineel is de leer van de straf, belangrijk de christologische belangstelling. Aangenaam trof het ons dat buiten Sint Thomas dan toch nog andere stemmen werden gehoord uit de Catholica, vooral Johannes van het Kruis, al gebeurde dit al te zelden. Het hele betoog wordt behoudens enkele uitzonderingen strak speculatief gehouden, op het randje af rationalistisch. Een bemerking immers als deze: „Wanneer men dit nu ziet, wordt het „mysterie der erfzonde" eigenlijk heel begrijpelijk", laat ons huiverig. S. houdt ook te weinig rekening met de rijkdom van de Schrift en de Traditie, vooral voor zijn leer van de genade, waar nog al te veel nominalistische elementen blijven doorwerken in velerlei soorten genaden, die niet alleen begrippelijk worden onderscheiden, maar ook in de zijnsorde verschillend blijken, als de „gratia sanans" en „elevans", de „gratia supernaturalis entitative" en „quod modum".

P. Fransen

Das Mysterium des Todes, übersetzt von Annie KRAUS, Frankfurt a/M., Josef Knecht-Carolusdruckerei, 1955, 12.5 x 21, 304 blz., geb. DM 10.80.

In 1951 gaf het „Centre de Pastorale liturgique" te Parijs een symposion uit met een voorwoord van zijn directeur, A.-M. ROGUET over de houding van de christen tegenover het mysterie van de dood. Het werk heette „Le Mystère de la Mort et sa Célébration". Het bevatte daarbij ook verscheidene praktische suggesties om de liturgie en de pastorale leiding van de gelovigen op dit punt te verdiepen, van heidense invloeden te vrijwaren en concrete levensvormen voor te stellen, die een adequate uiting zouden kunnen geven aan deze ver-

dieping. In zover deze suggesties sterk afhankelijk blijven van franse toestanden, werden deze in de vertaling niet opgenomen. Wat bewaard werd, blijft interessant. De grootste bijdrage vormt de studie van H. M. FÉRET over de leer van de Schrift: zeer uitvoerig en overdacht, soms o.i. wat te strak van lijn met een zeker gevaar voor simplisme, vooral in het O.T. DANIÉLOU geeft een kort inzicht in sommige ideeën van de Kerkvaders. Wie *Romée* gelezen heeft, zal nieuwsgierig zijn om de uitgebreide archeologische kennis van Noële MAURICE en Denis BOULET op dit punt te raadplegen. Verder geeft ons Y.-M. CONGAR enkele vruchtbare inzichten op het vagevuur, waarin de oekumenische bezorgdheid naar voren treedt. Kortom een verdienstelijk werk, waarvan enkele bijdragen werkelijk oorspronkelijk zijn, en andere steeds de moeite lonen gelezen te worden. P. Fransen

Max MEINERTZ, *Begegnungen in meinem Leben,* Münster, Aschendorff, 1956, 12.5 x 19, 68 blz., ill., DM 4.50.

MORAAL EN KERKELIJK RECHT

L. MONDEN S.J., *Moraal zonder zonde?,* Brugge, Desclée de Brouwer, 1955, 11.5 x 18.5, 78 blz., 36 B.frs.

Voor de studenten van de Leuvense Universiteit heeft Pater Monden een drietal voordrachten gehouden over christelijk zondebesef, waarbij allerlei actuele kwesties (vrijheid en verantwoordelijkheid, christelijk schuldbesef, barmhartigheid en berouw) ter sprake komen. De schr. is er in geslaagd een diepgaande theologische visie in pakkende taal voor te stellen. Als geestelijke lezing tijdens een retraite bv. kan dit boekje van harte aanbevolen worden. A. v. K.

Dr Albert NIEDERMEYER, *Allgemeine Pastoralmedizin,* I. Band, *Philosophische Propädeutik der Medizin, Einführung in die allgemeinen geistigen Grundlagen (Geschichte, Philosophie, Biologie, Psychologie),* Wien, Herder, 1955, 16 x 23.5, XII + 548 blz., geb. Sh. 128, DM 22.50.

Dit is het laatste deel van Prof. Niedermeyer's reuzewerk en tevens het eerste: het fundeert nl. de reeds verschenen *Spezielle Pastoralmedizin* (6 delen) en de *Allgemeine Pastoralmedizin* (2 delen, waarvan het 2e reeds verschenen is). Na een inleiding over wat *Pastoralmedizin* was, is en zou moeten zijn, op welke basis ze steunt en wat haar deelaspecten zijn, wordt in drie grote hoofdstukken het wereldbeeld van de christelijke antropoloog uitgewerkt. Het gevaar van de zogenaamd wetenschappelijke vorming van de bioloog en geneesheer is dat ze hen tot proeven-nemers of ziektebestrijders maakt die niet meer kunnen denken en schouwen en hetgeen ze ontmoeten niet meer verder kunnen verlengen naar de diepte en naar de hoogte, dus tot impliciete materialisten, zelfs waar ze in hun privé-leven christelijk blijven. Uitgaande van het présupposé dat men van geen présupposé mag uitgaan begint die „wetenschap" vaak alvast met de loochening van God en de menselijke vrije geest. Door de auteur wordt hier over dit versplinterd en ontzield mensbeeld de staf gebroken en dit aan de hand van een wetenschappelijke kritiek op die auteurs. Er wordt aangetoond dat het mysterie waarop de wetenschap der evolutie, der genetika en der psychologie (de drie hoofdstukken van het boek) uitkomt, juist *geen* reden kan zijn om het mysterie te willen loochenen. Kort en raak worden de meest vitale problemen van die wetenschap en haar meest dringende vragen op menselijke plan door de auteur uiteengezet. Zo wordt heel het boek, ook waar het louter biologisch is, een geweldig Godsargument met „een stem als van vele wateren"! De meeslepende, maar zware lektuur dwingt tot reageren en nadenken. De fantastische belezenheid en de heldere repliek van de auteur maken dit boek tot een werk dat elke dokter of bioloog zou moeten lezen.

We noteren ook nog een paar punten op het passief van de auteur: hij gaat concordistisch te werk in de interpretatie van Genesis cap. 1: geen enkel modern exegeet kan daar nog vrede mee nemen; S. heeft een te negatieve instelling t.o.v. de evolutieleer, en ten slotte, terwijl hij er toch in slaagt het materialisme alle wetenschappelijk krediet te ontnemen, toont hij niet even duidelijk aan hoe de *filosofia perennis* (die hij helaas al te veel identificeert met het Aristotelico-Thomisme!) wél een harmonisch, universalistisch en wetenschappelijk verantwoord wereldbeeld weet te scheppen. Het is iets in de trant van „on voit bien quelque chose mais on ne distingue pas très bien". Maar al waren deze bezwaren nog erger, het boek blijft een magistrale prestatie. Met dit deel zoals met de zeven andere heeft Prof. Niedermeyer de christelijke wetenschap een geweldige dienst bewezen.

R. Lenaers

J. PAQUIN S.J., *Morale et Médecine*, Montréal, L'Immaculée-Conception, 1955, 17 x 23, 489 blz., 4.50 $.

Onder de verschillende handleidingen over medische moraal, die de laatste jaren verschenen zijn, is het werk van Pater Paquin één van de beste, zo niet het beste dat wij kennen. Omtrent de medische gegevens is de schr. uitstekend geïnformeerd en men zal niet gemakkelijk een actuele kwestie kunnen opnoemen, die in zijn handboek niet behandeld wordt; als voorbeelden daarvan noemen we slechts: Siamese tweeling, transplantatie, „changement de sexe", sperma-onderzoek, hormonen-therapie, medische experimenten, enz. enz. Maar ook moraaltheologisch beheerst de schr. zijn stof voortreffelijk. Zijn oordeel is altijd goed afgewogen, voldoende open voor nieuwe problemen, kort maar degelijk gefundeerd met beroep op de talrijke kerkelijke documenten vooral uit de laatste jaren. Het eerste deel behandelt tamelijk uitvoerig de beginselen, wel niet diepgaand maar toch veel beter dan in het boekje van Kenny geschiedde; het tweede deel de algemene beroepsplichten van de medicus; het derde deel de sacramenten; het vierde en vijfde deel de eerbied voor de inwendige goederen (leven, integriteit, sexualiteit, gezondheid); het zesde deel tenslotte de kwestie van beroepsgeheim en honorarium. Bij dit alles geeft de schr. voortdurend ook de nodige wenken en richtlijnen voor verplegend personeel. Kortom een uitstekend handboek, dat medici en moralisten zeer goede diensten zal bewijzen. A. van Kol

F. M. HAVERMANS, *Over Geestelijke Volksgezondheid*, Roermond en Maaseik, J. J. Romen & Zonen, 1955, 15 x 22.5, 67 blz., f 2.75.

Schr. heeft een viertal voordrachten over onderwerpen samenhangend met geestelijke volksgezondheid (opvoeding, huisvesting, geneeskundig onderzoek voor het huwelijk, alcoholvraagstuk) gebundeld en uitgegeven. De tweede voordracht over „De invloed van het krot op de geestelijke volksgezondheid" is bijzonder leerzaam. Het is verder de moeite waard kennis te nemen van het standpunt, dat schr. inneemt t.a.v. coëducatie (in de eerste voordracht) en geneeskundig onderzoek voor het huwelijk (derde voordracht), al is zijn argumentatie niet sterk. In de voordracht over „Alcohol-education" is een man aan het woord, die op dit gebied over grote ervaring beschikt. A. van Kol

S. GOYENECHE C.M.F., *Quaestiones canonicae de Iure Religiosorum*, I et II, (*Institutum Iuridicum Claretianum*, Romae), Neapoli, M. D'Auria, 1954 en 1955, 18 x 25.5, 536 en 496 blz., ing. L. 6.000, geb. L. 7.200 samen.

Pater S. Goyeneche is te zeer bekend door zijn jarenlange medewerking aan het *Commentarium pro Religiosis* en zijn tractaat *De Religiosis* om nog enige aanbeveling nodig te hebben en we weten welke belangrijke rol hij mocht spelen bij de evolutie van het recht der Staten van Volmaaktheid (cfr. *Apollinaris*, (1947), blz. 27, noot 71). Op aanvraag van vrienden en belanghebbenden heeft hij de vele canonische vragen die hij in voornoemd tijdschrift heeft bestudeerd herzien en opnieuw uitgegeven. Het zijn twee lijvige boekdelen, die niet alleen over het Ius Religiosorum, maar over heel de Codex I.C. handelen. De titel van het werk, hoe bescheiden ook, is dus misleidend. Waardevol is altijd, buiten het casuistische om, het historisch onderzoek dat S. instelt, zijn vele referenties naar de beslissingen der Congregaties en de confrontaties van de *Doctores*. Zeer belangrijk voor het nieuwe leven in de Kerk zijn in het tweede deel zijn bijdragen over de Seculiere Instituten. Als medebroeder en medewerker van Pater Larraona zal zijn uiteenzetting een interessante informatiewaarde hebben al kan men niet steeds akkoord gaan met bepaalde al te juridische en subtiele beschouwingen. Zie blz. 210 de distinctie tussen de *definitio legislativa* en de *definitio doctrinalis*. Een ander verwijt dat men wel kan toesturen aan deze canonisten betreft de terminologie. Al te dikwijls gebruiken ze een zegswijze die misleidend wordt.

Belangrijk schijnt ons de beschrijving van de *secularitas* der leden van Seculiere Instituten: „quae velut specifica differentia institutorum considerari potest; unde adiectivum saeculare ipsis additum egregie characterem eorum proprium exprimit, desumptum praecise ex fine contendendi ad evangelicam perfectionem et apostolatum exercendi in saeculo commorando ubi institutorum membra, *uti ceteri simplices fideles*, degere et operari pergunt". Het wil ons voorkomen dat hier niet voldoende attentie geschonken wordt aan de Seculiere Instituten voor *clerici*. Anderzijds blijkt wel duidelijk dat men over de woorden heen de problemen heel wat grondiger zal moeten bestuderen daar duidelijk wordt gezegd, dat de Seculiere Instituten zich van de kloosterlingen en van de leden der *Societates sine votis* hierin onderscheiden: propter naturam saecularem eorumdem, conditioni seu naturae religiosae oppositam quae, uti notum est, importat, ex se, *a saeculo separationem*. Huic qui religionem ingreditur saeculum relinquere dicitur vel saeculum aufugere; religiosus vero

qui illam dimittit, in saeculum regredi (can. 642 § 1), ad saeculum remitti (can. 653, 668), imo saecularizari (can. 640 § 1; 641 § 1; 643 § 1; cfr. *CpR.*, (28) 151 ss). Laten we hier opmerken dat de Clerici Regulares van de XVIde eeuw — al hebben ze de drie geloften afgelegd — niet zinnens waren *de wereld te verlaten* maar er *werkzaam* te blijven. „Apostolische kloosterlingen" zijn niet *monachaal* ingesteld. Men voelt al te goed aan in S.'s perspectief dat „kloosterling" al te gemakkelijk geïdentificeerd wordt met „*monnik*" of „*eremijt*". De inwendige „segregatio" die eigen is aan de beoefening van de Evangelische Raden, is essentieel voor de drie Staten van Volmaaktheid, niet de uiterlijke vormgeving, die trouwens zeer verschillend is onder de vele soorten kloosterorden en Congregaties. Deze en nog belangrijke problemen die in dit werk besproken werden kunnen beter dan iedere lofbetuiging de waarde ervan duidelijk aangeven. J. Beyer

LITURGIE

Dom Bernard CAPELLE, Abbé du Mont César, *Travaux Liturgiques de Doctrine et d'Histoire,* Tome I, *Doctrine,* Louvain, Centre Liturgique, Abbaye du Mont César, 1955, 18 x 25, 282 blz., ing. 170 B.frs.

Deze bundel artikelen uit zijn eigen werk is een mooie hulde aan de geleerde Hoogw. Abt van Keizersberg bij zijn 70e verjaardag en zijn naderend 50-jarig priesterjubileum. Het biedt een ongewoon rijke keuze uit wat deze eminente liturgist en waardige zoon van de H. Benediktus in verschillende tijdschriften met grote theologische doordachtheid heeft ten beste gegeven over allerlei uitzichten en mogelijkheden van onze Rooms-katholieke eredienst. In een eerste onderdeel werden algemene studies over de liturgie: „le vrai visage de la liturgie", „liturgique et non-liturgique", „pur christianisme de la liturgie", enz. samengebundeld; een tweede groepeert studies over de sakramentele aspekten van de liturgie, met name over de Eucharistie en de Mis; een derde tenslotte is een beknopte kommentaar van de zondagskollekten van het romeins missaal, zeer degelijke meditatiestof in de geest en de lijn van de liturgie van het kerkelijk jaar. Het werk wordt besloten met een degelijk en zeer nuttig inhoudsregister. J. De Munter

La Messe. Les chrétiens autour de l'autel, par la communauté sacerdotale de Saint Séverin, Desclée De Brouwer, 1955, 12 x 19, 209 blz., 420 Fr.frs.

In dit boekje geven de priesters, die aan de kerk van Saint Séverin te Parijs zijn verbonden, een beschrijving van de Misviering, zoals die reeds langere tijd aldaar gebruikelijk is. Het eerste deel behandelt de verschilende aspecten van de Mis (offer, dankzegging, communie), terwijl het tweede deel laat zien hoe deze aspecten hun invloed moeten hebben op de vorm van de viering. Men heeft geprobeerd de viering zo duidelijk mogelijk te doen zijn. Wel zal men bij meerdere argumenten en opmerkingen een vraagteken kunnen plaatsen. Door een technische fout zijn de blz. 49-63 tweemaal opgenomen, zodat de blz. 81-96 zijn weggevallen. J. Mulders

G. BRILLET, *Consécration, Méditations sur la Messe,* Paris, Editions du vitrail, 1954, 14 x 22.5, 133 blz.

De bedoeling van dit boekje is, voor de priester uitgewerkte overwegingen te geven over de Mis. Schr. volgt de structuur van de Mis en gaat bij ieder deel uitvoerig in op de geestelijke waarden, die er in vervat zijn. Het zijn geen liturgische meditaties. Het werkje bevat kostbare gedachten, die echter vaak te wijdlopig worden uitgewerkt. Bij priesterretraiten kan het van nut zijn. J. Mulders

Theodor KLAUSER, *Richtlinien für die Gestaltung des Gotteshauses aus dem Geiste der römischen Liturgie,* Münster, Aschendorff, 1955, 14 x 21, 16 blz., DM 1.—.

Na een korte uiteenzetting over zin en betekenis van het kerkgebouw geeft Schr. een aantal practische en zeer nuttige aanwijzingen voor het liturgisch-verantwoord bouwen van kerken. J. Mulders

KERKGESCHIEDENIS

Heinz KRAFT, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung,* (*Beiträge zur historischen Theologie,* herausg. v. Gerhard EBELING, 20), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1955, 16 x 24.5, X + 289 blz., DM 29.40.

Deze dissertatie werd in 1954 aan de theologische faculteit van Heidelberg verdedigd en behandelt de bekeringsgeschiedenis van Keizer Constantijn. Een moment van plotseling

ingrijpen Gods zoals bij S. Paulus en S. Augustinus ontbreekt hier geheel. Constantijn heeft zich van meetaf aan met een opvallend grote tolerantie tot de Kerk gewend, waartoe hij later toetrad. Hij is zich steeds meer in die Kerk thuis gaan gevoelen en de doop aan het einde van zijn leven is slechts de late uitdrukking van een lidmaatschap, dat al lang voordien werkelijkheid was geworden. Zijn godsdienstige ontwikkeling wordt in dit boek geschetst. De schrijver maakt daarbij vooral gebruik van het beeld, dat de Keizer van zichzelf heeft gegeven in zijn correspondentie. Een groot aantal brieven is dan ook in Duitse vertaling opgenomen, voorzien van deskundig commentaar. — Een plotselinge bekering tijdens de slag aan de Milvische brug in 312 wordt ontkend en bestreden. Toch laat zich Constantijn's christendom na 312 niet meer loochenen. Er treedt met name in zijn godsdienstpolitiek een heel duidelijke verandering op. Maar... een rechtlijnige ontwikkeling, geen abrupte omzwaai. De sleutel tot zijn wezen is zijn sterk zendingsbewustzijn; vurig gelooft hij in de „summa divinitas". Hij blijft wachten op een bevestiging van de hemel en meent die in het visioen van 312 te hebben ontvangen. Dit gebeuren was in die tijd heel gewoon, niets uitzonderlijks. Kraft gelooft aan de echtheid van het visioen, ofschoon het in legendevorm tot ons is gekomen. Van een plotselinge bekering is evenwel geen sprake. Constantijn's „bekering" strekt zich uit over zijn gehele regeringsperiode.

Deze Keizer was geen systematische theoloog. Hij belichaamt het type van een emotioneel denkend mens, ofschoon hij zich voortdurend bezighield met theologische vraagstukken. Constantijn is ook niet de normale weg van het catechumenaat en de doop gegaan, maar de weg via zijn koninklijk ambt. Naarmate zijn kerkbegrip christelijker werd, werd het ook duidelijker, dat zijn plaats niet buiten de Kerk was, maar in die Kerk. Heel vroeg reeds heeft de Keizer de mogelijkheid van een bekering onder ogen gezien. Godsdienst is voor hem een voortgaan op de „iter salutare", gehoorzaamheid aan de „regula iustitiae". Zijn grote vroomheid is sterk Romeins gekleurd: de verhouding tussen God en mens ziet hij bij voorkeur in de vorm van een verdrag. De wil van God is alles voor Constantijn; zijn hoofddeugd is de trouw. Hij voelt zich echt Gods werktuig, vandaar zijn sterk zendingsbewustzijn. Voorwerp van zijn Godskennis is vooral de macht van God. Zijn hele „theologie" is in dit boek zeer gedetailleerd uitgewerkt. Het late doopsel moeten we niet zien als een bevestiging van zijn christendom alléén, maar ook als iets dat in de vierde eeuw doorgaans tot aan het einde van het leven werd uitgesteld. — Een uitstekende bibliographie en goede registers besluiten dit werk.

A. Houben

EUSÈBE de CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, Livres V-VII, Tome II, Texte grec, traduction et notes par Gustave BARDY, (*Sources chrétiennes*, Série grecque, n. 41), Paris, Editions du Cerf, 1955, 13 x 20.15, 238 blz., ing.

Wie hoe dan ook met de kerkelijke oudheid bezig is kan Eusebius niet missen. Daarom is het een geluk naast de vertaling van Franses deze nieuwe publicatie van de zo gunstig bekende „Sources chrétiennes" te kunnen plaatsen. Kan. Bardy geeft ons een nieuwe, de griekse tekst zeer nauw volgende, en toch bijna steeds vlotte vertaling. Zijn nota's bezorgen de meest noodzakelijke uitleg en oriënteren naar de laatste studies. De griekse tekst is overgenomen uit de beste kritische uitgave (Schwartz) terwijl een keuze uit de varianten laat vermoeden dat men hier en daar moet twijfelen. Dit alles is hoogst verdienstelijk werk. Men zal aan deze uitgave slechts een ruime verspreiding — dit is haast niet nodig want Eusebius-Grapin is een zeldzaamheid geworden — en een vlugge voltooiing toewensen.

M. Dykmans

Franz Xaver SEPPELT, *Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts*, II, *Die Entfaltung der päpstlichen Machtstellung im frühen Mittelalter, von Gregor dem Grossen bis zur Mitte des elften Jahrhunderts*, München, Kösel Verlag, 1955, 2. Auflage, 14 x 22, 454 blz., geb. DM 31.—.

Ook voor dit tweede deel van Seppelt's Geschichte mag de hoge lof gelden die wij bij het verschijnen van het eerste deel reeds aan dit werk gaven (cf. *Bijdragen* XVI, 1955, 324). Schr. munt uit door een klaar en bezonnen oordeel. Met critische openheid ook voor de vele schaduwzijden en perioden van verval behandelt hij in dit deel de geschiedenis der Pausen vanaf Gregorius I tot en met Gregorius VI. Zijn vertrouwdheid met de nieuwste gegevens van het wetenschappelijk onderzoek blijkt vooral waar hij op sommige kwesties nader ingaat. Men leze bv. de bladzijden over Honorius I (50 vv), over de Donatio Constantini (134 vv) en over de kroning van Karel de Grote (190 vv). Ook nu weer wordt het boek besloten met een korte doch uitstekende bibliografie.

J. Rupert

Wolfgang FRITZ, *Quellen zum Wormser Konkordat, (Kleine Texte für Vorlesungen und Uebungen,* 177), Berlin, Walter De Gruyter & Co., 1955, 13 x 20, 83 blz., broch. DM 6.80.

De bedoeling van deze kleine verzameling van teksten over de Investituurstrijd is, evenals in Bernheim's tweedelig werkje, om bij de seminaries aan de Universiteiten als hulp te dienen. In tegenstelling met B. geeft F. zo goed als niets uit de eerste tijd van de Investituurstrijd (tot ongeveer 1090). Bernheim's eerste deeltje kan dus nog steeds niet gemist worden in dit opzicht. Wat betreft de tijd van 1100 tot 1122 biedt F. ons echter veel meer, c.q. geeft hij ons uitvoeriger geciteerde teksten. Beide werkjes vullen elkaar dus uitstekend aan. J. Rupert

Melanchtons Werke in Auswahl, VI, *Bekenntnisse und kleine Lehrschriften,* Hrsg. von Robert STUPPERICH, Gütersloh, C. Bertelsmann, 1955, 13 x 19, VIII + 486 blz., geb. DM 16.50.

Tegen het einde van zijn leven verzamelde Melanchton zelf een aantal van zijn Belijdenisgeschriften tot een *Corpus Doctrinae Christianae* bijeen. Deel VI van deze Studienausgabe — welke in dit tijdschrift reeds meerdere malen met veel lof vermeld werd — publiceert deze tesamen met een aantal kleinere polemische geschriften, eveneens uit zijn latere tijd. Men leert hier de typische theoloog kennen van de verzoenende richting, uit de tijd van de pogingen tot een vergelijk. Ook dit deel bevat enige niet onbelangrijke werkjes die niet in het CR opgenomen zijn, bv. n. 6, 7 en 10. Daardoor bewijst deze uitgave wederom zijn onmisbaarheid voor de volledige kennis van deze zo belangrijke en invloedrijke theoloog. J. R.

Camilo Maria ABAD S.J., *El Venerable P. Luis de la Puente de la Compañia de Jesus, sus libros y su doctrina espiritual,* Comillas (Santander), Universidad Pontificia, 1954, 17.5 x 24, XIII + 619 blz.

Diepgaande studies over geestelijke schrijvers zijn nog erg dun gezaaid. Reden hiervan is o.a., dat de geschiedenis der spiritualiteit een nog betrekkelijk jong vak is. Zo is het te begrijpen, dat de S. zijn studie over Lud. de Ponte, die zulke waardevolle werken geschreven heeft en zulk een enorme invloed heeft uitgeoefend over heel Europa, ook in onze Nederlanden (men denke maar aan de vele vertalingen hier uitgekomen), inluidt met de verzuchting, dat vóór hij het werk aanving er nog niemand een ernstige studie had gemaakt van de werken en de geestelijke leer van de Ponte. Zoals al uit het aantal bladzijden blijkt, heeft S. zijn taak ernstig opgevat. Zijn werk valt in vijf delen uiteen. Van blz. 2-102 geeft hij een overzicht over de ascetische en mystieke Spaanse auteurs uit de Gouden Eeuw: alle grote ordes hebben hun vertegenwoordigers. Blz. 109-145 bevatten een korte biographie. Van blz. 147-531 analyseert de S. de verschillende geschriften van de Ponte, om dan van blz. 533-573 een synthese samen te stellen, en met een uitvoerige bibliographie en register te eindigen.

Wij schreven, dat het werk in vijf delen uiteenvalt. Dat is ook de zwakke zijde van dit boek: men krijgt de indruk, dat het tenslotte de S. aan kracht heeft ontbroken, om het moeizaam vergaarde materiaal te componeren. Wel krijgen wij zo de gelegenheid, om, zonder al die grote delen van de Ponte door te werken, ons te oriënteren in zijn geestelijke leer. Het overzicht van de geestelijke auteurs, die de Ponte voorafgingen, blijft te summier om te laten zien, hoe zij daadwerkelijk invloed hebben uitgeoefend. Trouwens S. gebruikt dit materiaal erg weinig. Op de zeer uitvoerige analyse laat hij wel een synthese volgen, maar deze staat eigenlijk helemaal los van de voorgaande bladzijden, zodat men niet goed ziet, waar S. de elementen van zijn synthese vandaan haalt. Geschiedeniswerk is als opbouwend werk altijd zeer moeilijk. De S. heeft in ieder geval aan anderen de gelegenheid geboden de Ponte dichter te benaderen. P. Grootens

Dr Constantin POHLMANN O.F.M., *Kanzel und Ritiro, der Volkmissionar Leonhard von Porto Maurizio, ein Beitrag zur Predigt-, Frömmigkeits-, und Kulturgeschichte Italiens,* (*Franziskanische Forschungen,* Heft 12), Werle (Westf.), Dietrich-Coelde-Verlag, 1955, 17 x 24, XXIII + 244 blz., DM 14.—.

Wie in de preekliteratuur gaat onderduiken, stelt zich voor geen gemakkelijke opgave. Men komt gewoonlijk voor een berg materiaal te staan, dat niet op de eerste plaats om te lezen gemaakt is en dat bovendien door vele ontleningen van elders moeilijk historisch-ascetisch te behandelen is. Toch zijn ook predikanten sprekende getuigenissen van het eigentijds geestelijk leven en verdienen daarom terecht, dat iemand het moeizame labeur op zich neemt hen te bestuderen. S. heeft dit gedaan voor een van de corypheeën onder

de predikanten, nl. voor zijn medebroeder Leonardus a Porto Mauritio en wel met een taaie volharding, die hij niet altijd aan zijn lezer weet over te dragen.

In het leven van Leonardus, dat begon in 1676 en eindigde in 1751, onderscheidt S. drie perioden van apostolaat: 1. de liturgische periode van 1704-1709, als L. op zijn eigen geboortegrond werkt; 2. de toskaanse periode, zijn werkzaamheid rond Florence van 1709-1730; 3. de romeinse periode van 1730-1751, de tijd van zijn grote missies. Het materiaal, dat S. uit de geschriften en brieven van de Heilige heeft verzameld en bewerkt, splitst hij in vier delen. In het eerste beschrijft hij het kerkelijk en politiek leven ten tijde van de grote predikant. Het tweede handelt over de vereisten, die toen aan de predikant gesteld werden, over de preekvorm, over de voornaamste behandelde onderwerpen, die L. op een typisch barokke wijze uitwerkt: God, engelen, wereld, dood, zonde en hel en apocalyptische beschouwingen; tenslotte over het leven van de toehoorders. In het derde deel wordt meer ingegaan op het eigenlijk werk van L. zelf: zijn volksmissies, het preken van de Kruisweg, zijn zorg voor zusters, armen en andersdenkenden en zijn apostolaat per brief. In het vierde onderdeel belicht S. de voornaamste devoties die in de preken van L. naar voren komen: die tot het H. Kruis, de Naam Jezus, Maria en andere heiligen, die vereerd werden in broederschappen en processies. De literatuuropgave van dit boek is zeer ruim en het alphabetisch register erg bruikbaar. — Waarom echter Leonardus' natuurlijke aanleg tot ernst, strijdvaardigheid, onbuigzame wilshouding en een zekere enghartigheid bij de Jezuieten, bij wie L. zijn opvoeding genoot, een goede voedingsbodem vond (p. 20), is mij niet erg duidelijk.

P. Grootens

H. Roos S. J. *Kierkegaard et le Catholicisme, (Philosophies contemporaines*, Textes et Etudes, n. 7), traduit du danois par André Renard O.S.B., Louvain, Nauwelaerts, 1955, 12.5 x 19.5, 92 blz., ing. 48 B.frs.

Roos is lektor aan de Universiteit te Kopenhagen en een bekende conferencier in Denemarken. Op 22 januari 1952 hield hij voor de „Vereniging Sören Kierkegaard" een referaat, dat trouwens opgenomen werd in de uitgaven van deze Vereniging. Na het oordeel van de Kierkegaard-kenners over diens „anoniem katholicisme" (Przywara) vermeld te hebben, geeft hij zelf het oordeel van K. weer over het R.K., daarop de uitingen van K., waarbij deze een katholiserende tendens openbaart (kritiek van Luther, werkheiligheid, analogia entis en objectief gezag van de apostel of religieuze gezant) om te sluiten met andere beweringen van K., waarin deze zich weer van het R.K. gaat distantiëren (subjectieve fundering van het geloof als existentiële inzet, paradox als wezen van het Christendom, en afwijzing van de Kerk als instituut). Het geheel blijft zeer sober en bescheiden, en verkrijgt vooral waarde door de uiterst betekenisvolle citaten uit het dagboek en de private papieren van K., die over het algemeen minder bekend zijn. Verder werden wij uiterst aangenaam getroffen door de nauwkeurige zorg, waarbij S. zelf, de vertaler e.a. zich hebben ingespannen om tot een zo precies mogelijke weergave te komen van de deense tekst in het frans. Het speet ons echter, dat S. niet een meer genuanceerd inzicht heeft in de leer van het Vatikaan over de apologetische bewijzen voor het geloof. Zoals zijn tekst gesteld is, kan het niet anders of zijn protestantse toehoorders zullen hem verkeerd verstaan hebben, waar hij zonder het minste onderscheid de zekerheid van de apologetische bewijzen urgeert. *Crédibilité et Apologétique* van Gardeil schijnen hem onbekend te zijn, alsmede de zeer orthodoxe leer van E.P. Garrigou-Lagrange, en ten slotte het substantiële onderscheid tussen de „evidentia veritatis" en de „evidentia credibilitatis". De rede zal de geloofwaardigheid van het geloof bewijzen. En het is maar al te zeer bekend uit de Akten van het Vatikaan, dat voor de Godsbewijzen elke vorm van menswaardig bewijs kan worden aanvaard, en dat men deze niet mag herleiden tot een strikt logische en metafysische argumentatie.

P. Fransen

Gustave Thils, *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique*, (*Bibliotheca Ephemeridum Theol. Lovaniensium*, vol. VIII), Louvain, Em. Warny, 1955, 16.5 x 25, 260 blz., ing. 110 B.frs.

In de eerste 120 blz. maken wij de geschiedenis mede van de hedendaagse oecumenische beweging, haar ontstaan uit de moderne protestantse internationale vredes- en missiebewegingen, haar groei in de bewegingen „Faith and Order" en „Life and Work" en ten slotte haar voorlopig eindresultaat in de stichting van de Wereldraad der Kerken te Amsterdam in 1948 en in de tweede bijeenkomst van deze Wereldraad te Evanston in 1954. Hierop volgt het tweede, eerder doctrinair gehouden gedeelte. Volgens het algemeen gevoelen van de leden van de Wereldraad, de Oosterse orthodoxe Kerk niet te na gesproken, bestaat heden ten dage nog niet de ware Kerk van Christus als volledig verwezenlijkt in

een van de actueel gegeven kerkgemeenschappen (133). De Wereldraad zelf verzet er zich tegen een super-Kerk te zijn of ooit deze ideale toekomstkerk te willen worden. Wel zijn er geprivilegieerde maar kortstondige momenten dat in haar schoot zich de éénheid der Kerk zichtbaar manifesteert. Tegen deze opvatting in houdt de Katholieke Kerk, en dit schijnt wel de diepste dogmatische grond te zijn waarom zij niet tot de Wereldraad kan toetreden „althans in haar huidige vorm" (181), niet enkel dat de zichtbare Christikerk sinds het begin ononderbroken voortleeft in de Katholieke Kerk, maar ook dat zij bijgevolg van de terugkeer van de dissidenten enkel maar een „accidentele" vervolmaking van haar éénheid en catholiciteit verwachten kan (174). Bovendien kan de Katholieke Kerk nooit aanvaarden dat men spreken zou van een „zondige" of „onvolmaakte" Kerk, althans wat haar essentiële constitutie en niet haar menselijke activiteit betreft (177). S. suggereert dat wellicht een mogelijkheid tot deelname aan de wereldraad door de Kerk zou kunnen onder het oog worden genomen indien deze zich uitdrukkelijk op het standpunt stelde niet de zichtbare Kerk te willen opbouwen maar te zoeken waar deze te vinden is (182). Op zeer interessante wijze worden dan de kerkelijke documenten en bijzonder de Instructie „Ecclesia catholica" over het samengaan van katholieken met de oecumenische beweging besproken, terwijl ook klaar in het licht wordt gesteld hoe meerdere protestantse en Oosters orthodoxe kerkgemeenschappen weigeren lid te worden van de Wereldraad en andere niet zonder voorbehoud de ontwikkeling ervan volgen. In het laatste hoofdstuk geeft S., steunend op zijn rijke ervaring en veelvuldige contacten met de oecumenische kringen, diepgaande beschouwingen over de oecumenische gezindheid die een katholiek theoloog moet bezielen en de practische wijze waarop deze gezindheid tot uiting moet komen.

De oecumenische doctrine van het werk loopt in dezelfde lijn als die van P. Congar en P. Dumont en op dezelfde wijze wijkt ze dan ook voor meerdere schakeringen af van die van Mgr Journet. De verwerkte bibliographie, vooral die afkomstig is van de officiële „oecumenische" organisaties, schijnt exhaustief. De veelvuldige citaten waren noodzakelijk maar bevorderen niet altijd een vlotte lezing. Jammer van de vele drukfouten in de Engelse teksten. Het is een werk dat allen die zich voor de oecumenische beweging interesseren, katholieken en niet-katholieken, lezen moeten.

J. Van Torre

Henry St. John O.P., *Essays in Christian Unity, 1928-1954*, London, Blackfriars Publications, 1955, 14 x 22.5, XX + 144 blz., geb. 12/6.

Hier werden samen gebracht een vijftiental artikels, bij diverse gelegenheden geschreven tussen 1928-1954 naar aanleiding van een publicatie of een andere gebeurtenis in verband met de oecumenische beweging. Schr. zelf is een bekeerling uit het Anglo-catholicisme van tijdens de eerste wereldoorlog. Vooral interessant voor ons is zijn werkje waar het ons voorlicht over de juiste positie van de verschillende groepen binnen de Anglikaanse gemeenschap en binnen de Anglo-catholische vleugel ervan, en ook waar hij nogmaals de redenen uiteenzet waarom de „Besprekingen van Mechelen" (1921-1925) niet meer succes hebben gekend en door de Engelse katholieken nooit met een goed oog werden gevolgd. — Meermalen komt schr. ook terug op het probleem van de ontwikkeling van het dogma, dat hij oplost volgens de theorie van Newmans *Development of Christian Doctrine* wiens lezing trouwens voor schr. de laatste aanleiding geweest is voor zijn overgang tot het katholicisme. Op verschillende plaatsen ook komt hij terug op zijn stelling, die althans zeker in Engeland geen algemene instemming schijnt te vinden, dat bona fide dissidenten een akt van de deugd van bovennatuurlijk Geloof kunnen stellen in de ware geloofspunten hun voorgehouden in hun niet-katholieke kerkgemeenschap. — Daar de Engelse katholieke milieus in het algemeen veel meer dan op het vasteland afkerig staan tegenover de oecumenische beweging, kan dit werkje er veel toe bijdragen een juist begrip van de natuur en van het belang van deze beweging bij de Engelse katholieken te verspreiden.

J. Van Torre

Dr. Thomas Sartory O.S.B., *Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche, Ein Beitrag im Dienste einer ökumenischen Ekklesiologie*, Meitingen bei Augsburg, Kyrios-Verlag, 1955, 17.5 x 24.5, 232 blz., geb. DM 14.80, ing. DM 10.80.

Wie enigszins met de oekumenische beweging vertrouwd is kent de enthoesiaste persoonlijkheid van de hoofdredakteur van „Una Sancta" uit de abdij Niederaltaich, Dr. Th. Sartory. Dit werk, waarin een groot deel van zijn persoonlijke studies en ervaringen werden opgenomen, omvat twee delen: een historisch deel, de geschiedenis van de oekumenische beweging van Lausanne tot Lund, met een hoofdstuk over praktische oplossingen van hereniging, waarin vooral gesproken wordt over de EKD, en een laatste beschouwing over de houding van Rome tegenover deze geschiedenis. Het tweede deel is meer specu-

latief. Het omvat de vele discussies tussen R.K. onderling, alsook tussen onze afgescheiden broeders, rond het centrale vraagstuk van de Kerk. Zo horen wij over de verschillende posities t.o.v. het lidmaatschap van de Kerk van K. RAHNER, MOERSDORF, JOURNET en a., waarbij S. zijn voorkeur schenkt aan MOERSDORF. Zo volgt ook een deel over de werking van de H. Geest en de verschillende tegenstellingen of spanningen tussen Kerk en Ambt, Kerk en Sakrament, Kerk en Recht, een hoofdstuk ten slotte over de Doop en het Woord Gods of de prediking. Dit alles gevolgd door een uitgebreide bibliografie en uitvoerige registers. Het boek is zowat opgevat als een gewetensonderzoek voor theologen, die zich inlaten met oekumenisme. Alleen vanuit de waarheid kan men zoeken naar vereniging. Maar deze vraag naar de „Waarheid" stelt voorzeker wel nieuwe problemen aan de klassieke R.K. Theologie. Vanuit dit standpunt hadden wij wel gewenst dat S. nog dieper zou zijn ingegaan op de in onze landen bekende controverse, die Prof. W. H. van de Pol heeft geformuleerd: ligt het verschil ten slotte in een verscheidene opvatting van de Openbaring: Woordopenbaring of Zijnsopenbaring? Wij denken dat het probleem wel degelijk op dit punt ligt, maar dat het nog meer zou moeten genuanceerd worden.

P. Fransen

P. ARMINJON, *Le mouvement oecuménique, Efforts faits pour réaliser l'union ou le rapprochement des Eglises chrétiennes,* Paris, P. Lethielleux, 1955, 13 x 20, 96 blz., ing. 375 Fr.frs.

Dit boekje, geschreven door een oud-hoogleraar in de Rechten, belicht van protestantse zijde uit de oecumenische Wereldraad der Kerken en de andere meer particuliere interkerkelijke enigings- en federatiepogingen. Over de mogelijkheid tot een doctrinaire eenheid te komen door middel van de Wereldraad der Kerken blijkt schr., zich steunend op Pasteur Boegner, niet al te optimistisch te zijn. In zijn bondig overzicht is dit werkje wel interessant al treft men hier en daar kleine onnauwkeurigheden aan zoals op blz. 15, waar schr. schijnt te spreken over twee Instructies van het H. Officie „De motione oecumenica", blijkbaar in dwaling gebracht door het feit dat de Instructie van 20-12-49 in de Osservatore Romano gepubliceerd werd op 1-3-50.

J. Van Torre

Evangelische Marienverehrung, (Eine Heilige Kirche, Zeitschrift für ökumenische Einheit, 1955/56, Heft 1), München-Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 15.5 x 22, 96 blz., 5.20 Zw.frs.

PROTESTANTICA

Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland, 1954, Begründet von J. SCHNEIDER, Herausg. von Joachim BECKMANN, 81. Jahrgang, Gütersloh, C. Bertelsmann, 1956, 15.5 x 23, XII + 415 blz., geb. DM 30.—.

Zoals gewoonlijk behelst dit Jaarboek een kerkelijke kroniek door J. BECKMANN zelf. Hierin treffen ons vooral de politieke kwesties, de moeilijkheden in Oost-Duitsland, en de spanningen rond de EKD, de VELKD en de EKU, speciaal rond de pogingen of de hindernissen bij het vormen van één kerkelijke gemeenschap. Daarop volgen twee artikels, een over de religieuze problemen in de geannexeerde gebieden van Duitsland en een ander, dat ons een overzicht geeft over de oekumenische beweging (Lund en Evanston en de reorganisatie van de Oekumenische Raad). Ten slotte de gebruikelijke, en met zorg uitgewerkte statistieken en tabellen: de verdeling en de spreiding van de pastorieën en de „geestelijke krachten"; de intensiteit van de kerkelijke praktijk (doop, bevestiging, huwelijk, begrafenis, avondmaal, verliezen en aanwinsten, en het bijwonen van de diensten); de familiale struktuur van de pastorenfamilies; de ontwikkeling van de theologiestudies sinds het einde van de oorlog, en ten slotte een algemeen overzicht van de bevolking en de religieuze toestand. Ten slotte de namen en adressen van de leidende figuren, bestuursorganen en korpsen van de in de EKD verbonden Kerken, de Vrijkerken, de Evangelisch-Theologische fakulteiten en Hogescholen, en de reeds zo bekende „Evangelische Akademien". Het jaar 1954 was een zwaar jaar met pijnlijke problemen, met op oekumenisch gebied een groeiende vermoeienis en ontmoediging, ondanks grote inspanningen, een jaar van zegen ook vanwege al het schone dat bereikt werd.

P. Fransen

WIJSBEBEERTE

R. LORIAUX S.J., *L'Être et la forme selon Platon, essai sur la dialectique platonicienne,* (*Museum Lessianum,* section philosophique, n. 39), Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 15.5 x 23.5, 232 blz., 145 B.frs.

Wie, hetzij minder hetzij meer vertrouwd met het platonisme, dieper inzicht wil verkrijgen in de wijsbegeerte van den stichter van het Lycaeum, hem zij het hier vermelde werk graag aanbevolen. Het veronderstelt een zekere wijsgerige scholing en een zekere bekendheid met Plato's leer. Maar dan zal het boek van Loriaux met veel vrucht ter hand worden genomen om een beter en dieper inzicht van zijn wijsbegeerte te verkrijgen. Het laat ook het verband en de samenhang zien tussen Plato's dialogen die elkander aanvullen. Met dieper inzicht in zijn leer stijgt ook de bewondering voor deze geniale Griek, ook al slaagt hij onvolkomen in de oplossing van de door hem gestelde problemen.

L. Steins Bisschop

Paul GOHLKE, *Aristoteles, Metereologie,* Paderborn, Ferdinand Schöning, 1955, 11 x 18, 192 blz., DM 8.40.

Deze vertaling van de Metereologie, een werk waarmede men zich over 't algemeen weinig heeft bezig gehouden, sluit zich waardig aan bij de vertalingen der andere werken van Aristoteles die de schrijver ons reeds heeft geschonken. In de inleiding geeft hij na een korte waarderende kenschetsing van dit geschrift, verschillende argumenten voor zijn stelling, die hij ook voor alle andere werken van Aristoteles verdedigt, dat niet een latere bewerker maar Aristoteles zelf het tot een geheel heeft verenigd, ofschoon het vierde boek blijkbaar van oudere datum is dan de drie eerste boeken. Een aantal kanttekeningen op de tekst besluiten de vertaling.

E. Huffer

Laurentius MINIO-PALUELLO, *Plato Latinus Phaedo, interprete Henrico Aristippo,* (*Corpus Platonicum Medii Aevi,* ed. R. Klibansky, Vol. II), Londinii, in aedibus Instituti Warburgiani, 1950, 19 x 25, XX + 157 blz.

In 1940 verscheen in de nieuw begonnen collectie „Plato Latinus" de Latijnse middeleeuwse vertaling van Platoon's Menoon door Henricus Aristippus, bezorgd door V. Kordeuter en Ch. Labowsky. Kordeuter en na hem Lucie Metelli hadden ook een begin gemaakt met deze uitgave van de vertaling van de Phaidoon. Ondertussen echter kwam men tot de ontdekking dat een tweede versie hiervan niet van de hand was van een vreemde auteur, doch ook van H. Aristippus. Daarom diende het hele werk hernomen te worden op nieuwe grondslagen. De Heren M. Minio-Paluello en Drossaart Lulofs hebben het in de onderhavige publicatie met zulk een zorg uitgevoerd dat ze ons een enig afgewerkte uitgave aan de hand hebben gedaan. Onderaan de tekstuitgave werd een driedubbel kritisch apparaat opgesteld: (H) geeft al de belangrijke afwijkingen van de tweede en definitieve vertaling van Aristippus — (h) geeft de varianten, waardoor de eerste van deze tweede verschilt, alsmede de belangrijkste varianten van die eerste vertaling — en het derde kritisch apparaat tenslotte is een Grieks kritisch apparaat, dat toelaat tot de door Aristippus gebruikte Griekse tekst terug te gaan. Na de tekst zelf worden drie belangrijke aanhangsels gegeven: een brief van Aristippus aan een Engelse vriend over deze vertaling; dan Aristippus' tussenlijnige nota's bij zijn eerste vertaling; ten derde marginale nota's van een onbekende hand. De uitgave eindigt met twee magistrale Indices: een Grieks-latijnse (27 bladzijden kleine tekst) en een Latijns-Griekse (18 bladzijden in 3 kolommen), waardoor het mogelijk wordt al de partikulariteiten van Aristippus' taal vast te leggen. Een hoogst aan te prijzen uitgave.

J. De Munter

S. KOERNER, *Kant, A New Introduction to the Philosophy of One of the Greatest Thinkers of the Modern World,* (*Pelican Philosophy Series,* A 338), London, Penguin Books, 1955, 11 x 18, 230 blz., ing. 2/6.

Deze heldere uiteenzetting van de „kritische" wijsbegeerte werd zonder kritiek maar ook zonder vooroordeel neergeschreven. We krijgen dus een zeer eerlijke weergave van Kants gedachtengang doorheen de kritiek welke hij maakte eerst van de theoretische, daarna van de praktische rede en tenslotte van het vermogen tot esthetisch en teleologisch oordelen. Enkele bio- en bibliografische noten samen met een handig register besluiten een gedachtelijke tocht, die bij de pelikaan-wijsgeer niet zelden een meer dan gewone kracht tot synthese onderstelde. Niettemin zal menig lezer, die aldus aan de hand van de geniaalste analysator der menselijke rede de grenzen en de zogenaamde illusies der metaphysica leerde kennen, ook verlangen te weten of de stichter der kritische filosofie bij het transcendentaal uit elkaar nemen van de menselijke geest soms niet een of ander vitaal element, al was het b.v. maar de zich zo dynamisch uitoefenende kritische funktie zelf, over het hoofd zag. Op deze vraag antwoordt S. KOERNER niet, tenzij door er op te wijzen dat Immanuel Kant de eenmaal door hem tegenover de geest aangenomen mechanistische houding nooit meer fundamenteel heeft gewijzigd (p. 180). Dit geeft ons zeker niet méér dan een therapeutische

wenk, maar misschien niet onvoldoende voor de metaphysica om zich uit de zelfbegoocheling der Kritiek enigszins te rehabiliteren.

A. Poncelet

Max G. LANGE, *Marxismus, Leninismus, Stalinismus, Zur Kritik des dialektischen Materialismus,* Stuttgart, Ernst Klett, 1955, 13 x 20.5, 210 blz., ing. DM 12.80.

M. G. L. was een tijd lang professor in de sociologie en de theoretische paedagogie in de Oostzone, maar week in 1951 uit naar Westberlijn, waar hij werkzaam is aan het Instituut voor Politieke Wetenschappen. In dit boek geeft S. een korte maar uitstekende samenvatting van de filosofie van MARX en van hare verdere ontwikkeling in de periode van LENIN en STALIN. Wie een precies inzicht wil verwerven in de fundamentele aspecten van het historisch materialisme en van het dialektisch materialisme in hun oorsprong en ontwikkeling zal in dit boek zijn gading vinden. Noch de positieve — en zeer objectieve — uiteenzetting van het Marxisme, noch de kritieken, die S. niet spaart, zijn eigenlijk nieuw. We herkennen op vele plaatsen de invloed van het boek van A. WETTER, *Der dialektische Materialismus,* dat overigens als bron wordt aangegeven.

Een volledig beeld van het Marxisme verstrekt dit boek evenwel niet. Wel vinden wij een correcte uiteenzetting van de zijnsleer, van het historicisme, van de kennisleer, de sociologie, van de theorie van de eenheid van de praxis en het denken, van de filosofie der wetenschappen, van het dialektisch materialisme eigen aan het Marxisme, maar de marxistische godsdienstfilosofie wordt niet behandeld. Nochtans volgens Marx zelf is de godsdienstfilosofie, die hij bij FEUERBACH had gevonden, de onmisbare grondslag voor het historisch materialisme, waaruit het dialektisch materialisme zich verder heeft ontwikkeld. Een kritiek van het Marxisme moet dan ook beginnen met een kritiek van zijn godsdienstfilosofie, en deze ontbreekt geheel. Ook zien wij niet goed in, vanuit welke algemene filosofie S. zijn kritiek op het Marxisme rechtvaardigt. Hij spreekt wel ergens van „unsere Philosophie", maar over de fundamentele structuur van deze filosofie worden wij in het onzekere gelaten. Wel vermoeden wij, dat het een soort realisme is, maar waar hij het „realisme" van LENIN schijnt te vereenzelvigen met het klassieke, aristotelisch realisme, hetgeen ook WETTER heeft gedaan, schijnt hij geen correct begrip te hebben van dit laatste. Zoals J. HOMMES in zijn recent boek, *Der technische Eros,* zeer goed laat uitkomen, bestaat er tussen het louter afbeeldings-realisme van LENIN en het objectief realisme van de aristotelische traditie een fundamenteel verschil, daar in het eerste voor het „quidquid recipitur, recipitur ad modum recipientis" geen plaats is aan te wijzen. Om ons oordeel samen te vatten: de gegevens over het Marxisme zijn uitstekend, de kritiek die erop gegeven wordt kunnen wij over het algemeen bijtreden, maar zij wacht op een diepere filosofische fundering, die noodzakelijkerwijze een godsdienstfilosofie zal moeten omvatten.

F. De Raedemaeker

Maurizio BLONDEL, *Esigenze filosofiche del Cristianesimo,* Messina, Edizioni di Teoresi, 1954, 17 x 23, 353 blz., ing. L. 2250.

Dit boek is de Italiaanse vertaling van de studie welke door Blondel bij het einde van zijn filosofische loopbaan in het licht werd gegeven over „de zin van het Christelijke, en de assimilatie als eindpunt en transpositie van de leer der analogie". De vertaling is goed en laat de eigen filosofische schrijftrant van de auteur tot haar recht komen; men krijgt zelfs de indruk dat de overzetting in een meer Zuidelijke taalsfeer de stijl van de filosoof van Aix uit de diepzinnige complexiteit dichter bij het suggestief-heldere bracht. Men vindt de hele Blondel in de „filosofische exigenties van het Christendom", die reeds rond de jaren 1930 voor het eerst werden neergeschreven als de vrucht van lange overweging en bewogen polemiek. Zij vormen een schetsmatige recapitulatie van de voornaamste inzichten, waarin de bekende, in 1893 met „L'Action" ingeluide filosofische trilogie haar bezieling vond: een filosofie van de christelijke geest om aan te tonen hoe buiten-gemeen redelijk de orde van de christelijke genade is voor de naar een ongenaakbare voleinding strevende wijsgerige rede. In deze apologetische perspectief, die tevens een aporetica is van de loutere filosofie, wordt de naam van Leibniz op één bladzij aangehaald met die van Paulus, Spinoza geciteerd met Bernardus, Bossuet met Angela da Foligno. Op deze wijze zouden filosofie en theologie, steeds vertrekkend uit twee aan elkaar transcendent tegengestelde polen, de menselijke rede en de Goddelijke openbaring, in hun gedachtelijke beschrijving en beredenering vrij dicht bij elkaar komen.

A. Poncelet

Ernest HUANT, *Le „Credo" de Jean Rostand, Réponses et critiques, (Le monde et la foi),* Tournai, Desclée et Cie, 1955, 11.5 x 18, 102 blz., ing.

„De gemeenschap heeft voorzeker het recht zich te verdedigen tegen antisociale protoplasma's; maar dan dient ze te weten dat ze nooit iets anders straft dan een ei of omstandigheden". Dit is een kenschetsend artikel uit hetgeen de bekende Franse bioloog J. ROSTAND zijn *Credo* noemt. De Weltanschauung samengevat in dit *Credo* is een mengeling van agnosticisme en biomaterialisme, geïnspireerd door beschouwingen van experimenteel-biologische aard. — Er zijn natuurlijk daarnaast en daartegen andere bedenkingen mogelijk, b.v. over het finalisme in de biologische verschijnselen, die even goed kunnen leiden tot een negatie van het materialisme. In deze *Réponses* wil de medicus E. HUANT op deze bedenkingen wijzen. Het zal nochtans waar blijven dat we het bewijs voor een levensbeschouwing niet moeten zoeken in de experimentele biologie. M. De Tollenaere

Carmelo OTTAVIANO, *Metafisica dell'essere parziale*, Terza edizione riveduta ed accresciuta, I. Vol., *Metodologica, Logica, Gnoseologia, Metafisica, Fisica, Estetica, Religione*, II. Vol., *Etica, Politica, Pedagogia*, Napoli, Casa editrice Alfredo Rondinella, 1954 en 1955, 17 x 24.5, XLII + 833 en 745 blz., ing. L. 3000 per deel.

Wanneer een uitgave van meer dan vijftienhonderd bladzijden op minder dan vijftien jaar driemaal ter perse komt, moet men concluderen dat deze filosofische synthese aan zeer reële noden van de tijdgeest beantwoordt. Carmelo OTTAVIANO wil een uitvinder zijn, geen loutere herhaler van de traditionele filosophie. Hij brengt overal nieuwe theorieën, laat in de geschiedenis der menselijke gedachte voor het eerst nieuwe en afdoende inzichten verschijnen, begrijpt de aristotelico-thomistische leer van act en potentie niet, weerlegt in een episch debat Hegels dialecticisme van zijn en niet-zijn, pleit voor het „suneterisch" oordeel d.i. de eenheid van tegengestelden in onze logica, ziet bovendien de traditionele hiërarchie der zijnden quantitatief d.i. bij wijze van zijnsquanta, die zich bij elkaar in een sommetje optellen zodat b.v. de geest de materie is met een zijnsquantum erbij en dus wel degelijk van de materie essentieel verschilt; ten slotte is zijn meest geniale vondst hierin te situeren dat hij tegen Parmenides de realiteit van de wording erkent maar meteen tegen Aristoteles, Thomas en ook Hegel de wording gewoonweg omdraait: de wording der eindige wezens gebeurt niet van het *niet* naar het *zijn* doch van het *zijn* naar het *niet*. Deze visie laat hem toe de transcendentie van het Opperste wezen helemaal veilig te stellen, en de materie op haar juiste plaats d.i. vlak bij het niet. Bij dit alles toont OTTAVIANO zich als een verrassende en soms onthutsende uitvinder van de traditionele filosofie, met een typische gemakkelijkheid om de metaphysische actualiteit quantitatief te schouwen en een zeer welsprekende bezieling om tot de vernieuwing van de moderne tijdgeest bij te dragen.

A. Poncelet

Robert PRENTICE O.F.M., *The Psychology of Love According tot St. Bonaventure*, (*Franciscan Institute Publ.*), New York, The Franciscan Institute - Louvain, E. Nauwelaerts, 1953, 15.5 x 22.5, 136 blz. ing.

Dr Prentice bestudeert aan de hand van de Doctor Seraphicus eerst de natuur van het affectief vermogen in zijn onderscheid met het cognitieve, en daarna de liefde in het bizonder als de grootste van alle affecties. In dit tweede deel worden de verschillende vormen van de liefde onderzocht: de liefde per modum naturae in haar voorbewuste aangeborenheid, de egocentrische liefde, de alterocentrische en eindelijk de geordende liefde. Van de egocentrische zowel als van de alterocentrische liefde wordt dan ten slotte resp. het voorwerp, het motief, de graden en de effekten behandeld. Hoewel deze psychologische monografie voornamelijk op de valorisatie van beroemde Middeleeuwse auteurs teruggaat: Augustinus, Bernardus, Dionysius, Hugo van St Victor, Thomas van Aquino, toch worden verscheidene moderne philosofen aangehaald: Kierkegaard, Scheler, Karl Jaspers, en zelfs Stendhal. In zijn sobere maar suggestieve helderheid is deze Psychologie van de liefde een parel aan de kroon van de Philosophia perennis.

A. Poncelet

Alessandro BEDETTI, *Filosofia della vita*, *Cremona*, Soc. editoriale „Cremona Nuova", z. j., 16.5 x 24, 189 blz., ing. L. 750.

Deze wijsbegeerte van het leven werd neergeschreven bij wijze van katharsis, ten gevolge van een zeer persoonlijke ontmoeting met de dood. De aanhef klinkt Hegeliaans, bespiegelend over Zijn en Niet-zijn, doch het geheel ontwikkelt zich doorheen de beschouwing van de geschapen evolutie der levende organismen, tot een persoonlijk getuigenis voor de historische Christus en een eschatologische verwachting van de voleinding in Hem. Visionair geschreven dank zij een intellectualiteit, die zich steeds voor de moeilijke punten in het esthetische gesteund weet, gaat de intuïtie haar gang zonder zich veel om kritiek noch

terminologische coherentie te bekreunen. Zo wordt gezegd dat het niets geenszins bestaat, doch het Zijn brengt wel het reële niets voort in de physische wereld; deze emanatie is noodwendig en fataal maar God is toch de opperste vrijheid! Het is zeker dat wie in dit boek méér zoeken zal dan de alleszins levende inspiratie van een zeer synthetische en allesomvattende filosofische overtuiging, geen vrede nemen zal met het al te individuele en onberekenbare karakter van de uitdrukking, ofschoon iedereen en niet het minst andersdenkenden langs deze levensfilosofie tot een vernieuwd inzicht in de Christelijke levensvisie kunnen komen.

A. Poncelet

Hellmuth STOFER, *Ueber das ethische Werturteil,* Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1955, 16 x 23.5, XI + 191 blz., geb. 20.— Zw.frs.

De vraag waarop dit boek een antwoord zoekt, is: „bestaan er objectieve en absolute, d.w.z. van het menselijk bewustzijn onafhankelijke criteria voor de juistheid van het waardeoordeel... of zijn (alle) waarderingswijzen relatief?" Elke zedelijke waardering geschiedt op grond van gevoelens en vertoont daarenboven een gerichtheid naar bepaalde objectieve doeleinden. In geen van beide sferen vindt de auteur echter de gezochte criteria: de gevoelswereld is te disparaat om enige vaste maatstaf te bieden en de doeleinden — hetzij deze gesteld worden in de menselijke natuur, de cultuur of de godsdienstige gezindheid — komen niet enkel onderling, maar ook nog elk binnen hun eigen gebied zó met andere doeleinden in tegenspraak, dat men het opgeven moet om binnen hun sfeer enige vaste norm te zoeken. Ook een verbinding van gevoelens en doeleinden levert niet méér op dan enkele subjectief geldende en bijgevolg in wezen steeds relatieve normen. Evenmin, meent de auteur, zijn het utilitarisme, het ethisch formalisme en de materiële waarde-ethiek van Scheler en Hartmann er in geslaagd een algemeen geldende waardeleer te funderen. Probeert men tenslotte een vaste norm te vinden in een absoluut-stellen van de wil, dan voert ook dit weer tot een negatief resultaat, want de vrije wil blijft, buiten zijn verband met gevoelens en particuliere doeleinden, totaal onbestemd. Het enige wat overblijft is het *geweten:* „Der Mensch aber steht mit seinem Gewissen allein". Hij moet handelen volgens zijn geweten. Maar wat zegt hem het geweten? Het zegt wat het zegt. Een absolute *„Richtigkeit"* is niet te vinden. De ethische idealen zijn verschillend. Zij zijn zaak van een *Annahme* en een *Glaube* die „die einzelnen oder die Völker aus ihren Lebensbedürfnissen folgern und gefühlsmässig empfinden". De ethiek van H. STOFER is dan ook niet méér dan een empirische wetenschap en blijft in een onoverkomelijk relativisme gevangen. De louter empirische beschouwing van de bronnen der ethische houding kon vanzelfsprekend tot geen andere conclusie voeren.

L. Vander Kerken

Caspar NINK, *Metaphysik des sittlich Guten,* Freiburg i/Br., Herder, 1955, 14.5 x 23, IX + 164 blz., geb. DM 8.80.

Dat de zedelijke handeling op een menselijk „goed zijn" gericht is, zal niemand in twijfel trekken. Merkwaardig echter is, hoe de vraag naar de authentieke aard van dit „goed zijn" sommige moraalfilosofen helemaal geen moeilijkheden schijnt te baren, terwijl deze zelfde vraag aan anderen zo ingewikkeld voorkomt dat ze zich aan geen absolute uitspraken hieromtrent meer durven wagen, met het gevolg dat heel hun ethiek er enigermate relativistisch door wordt. Tussen beide extreme houdingen kiest C. Nink de middenweg: het probleem is hem ernstig genoeg om uitvoerig onderzocht te worden, maar anderzijds brengt hem het onderzoek ook tot een soliede grondslag voor de ethische handeling. Deze grondslag is en kan geen andere zijn dan een *ontologische* en heel de uiteenzetting is dan ook vanzelf een „metafysiek van het zedelijk goede" geworden. Het boek van C. NINK staat echter ver boven de abstracte beschouwingen, waarmede een dergelijke metafysiek zich gewoonlijk omhult. Het is wel degelijk gedacht in spanning met de concrete ethische beleving, al kan men wel zeggen, dat soms meer „over" dan „vanuit" dit concrete gedacht wordt. Het was niet de bedoeling van de auteur om een volledig ethisch systeem uit te bouwen, wel echter om de gronden van een dergelijk systeem zichtbaar te maken. Dáar hij dit echter doet binnen de ethische activiteit zelf, verwerft deze zichtbaar-making een verscheidenheid, die als volgt kort kan weergegeven worden. Vooreerst wordt het *wezen van het zedelijk goede* verklaart in functie van de menselijke vrijheid, de wisselende situaties waarin de mens deze vrijheid uitoefent, de morele stellingname, het geweten en de beleving van schuld en verantwoordelijkheid. In een tweede deel openbaart zich de grondslag der zedelijkheid meer uitdrukkelijk als norm en *wet,* waarbij onvermijdelijk de verhouding van natuurwet en natuurrecht ter sprake komt. Tenslotte wordt ons het zedelijk goede zichtbaar gemaakt in zijn *verwerkelijking.* Hier verheft zich de grond der zedelijkheid tot een actieve *„Grundtugend",* waarvan de diepste zin de liefde tot het goede is. Meteen vindt hierdoor de wet

haar verinnerlijking en ontvouwt de activiteit haar Godgerichte transcendentie. De innerlijke liefde bloeit open, naar de concrete natuur van de mens, in een vruchtbare veelvoudigheid van zedelijke houdingen, waarin de auteur de traditionele kardinale deugden herkent.

L. Vander Kerken

Johannes MESSNER, *Kulturethik mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik,* Innsbruck, Tyrolia Verlag, 1954, 16.5 x 24, 684 blz. geb. S 160.—.

Wat J. M. onder cultuur verstaat is niets minder dan de „Vollentfaltung des wahrhaft Menschlichen" (336). Deze ontvouwing overschrijdt dan ook de grenzen van een hoofdzakelijk geestelijke cultuur, die bij voorkeur in wetenschap, kunst, literatuur en filosofie haar vorm en haar inhoud vindt. Heel het sociale en politieke leven, de techniek en de economie horen tot haar gebied. Kortom de cultuur is „die gesellschaftlich-geschichtliche Form der Lebensentfaltung eines Volkes als Ganzheit" (343). Vanzelfsprekend distantieert J. M. zich beslist van elke idealistische opvatting die de cultuur beschouwde als een ontwikkeling van een algemene geestelijke werkelijkheid, waarin de menselijke persoonlijkheid haar eigenheid verliest. Intussen heeft J. M. geen eigenlijke cultuurfilosofie willen schrijven, maar een cultuurethiek; d.w.z. hij heeft de filosofie willen maken van de normen, de doeleinden en de condities waardoor pas een authentieke cultuurwereld mogelijk wordt. De cultuuractiviteit behoudt steeds een zekere *Eigengesetzlichkeit* (420), zoals trouwens de verschillende sferen van de cultuur als recht, economie, techniek, enz. dit ook doen. De ethiek echter zal deze autonomie tot de eigen wijze maken, waarop zich de authenticiteit van het menselijk bestaan in de momentele werkelijkheid van de cultuur realiseert. — Vanuit dit grondinzicht wordt de structuur van het boek begrijpelijk. Een eerste deel handelt over de „Prinzipienethik", die a.h.w. een algemene ethiek is, gebaseerd op een beschrijving van de fundamentele zedelijke „Tatsachen" als geweten, plicht, verantwoordelijkheid, schuld, waardebewustzijn e.a. Volgt in een tweede deel een „Persönlichkeitsethik", die zich niet verliest in een opsomming van de veelvuldige verplichtingen welke de mens te vervullen heeft, maar bij de zedelijke grondhoudingen blijft welke de ethische ontvouwing der persoonlijkheid als persoonlijkheid conditioneren, als bezinning, onbaatzuchtigheid, verantwoordelijkheidszin, eerbied, ootmoed en genegenheid voor de medemens. Het laatste en omvangrijkste deel is dan uitdrukkelijk gewijd aan de „Kulturethik". Vooraf wordt hier eerst de cultuur omschreven als een *levensvorm* met als voornaamste constanten de traditie, het ethos, het recht en de godsdienst. In nauwe aansluiting met het moderne wereldbeeld zet de auteur dan uiteen, hoe de ethische gezindheid de cultuur tot een verwezenlijking van *authentiek* menselijke waarden zal maken. Uitvoerig heeft de auteur zich hier ingelaten met de concrete problemen die zich op dit gebied stellen; onder meer komt hier de kwestie van het authentieke sociale humanisme ter sprake. Tenslotte schetst de auteur de cultuur als *de taak van de moderne mens*. Een gedetailleerd onderzoek wordt hier ingesteld omtrent de verschillende vormen en middelen welke aan de moderne cultuur eigen zijn, alsmede omtrent het speciale geestelijk klimaat waarin deze vormen zich ontwikkelen. Op alle gebieden is de cultuur aan grote risico's verbonden, die de mens nochtans niet ontwijken mag. Ook is de cultuurgeschiedenis steeds verweven geweest met een *tragiek*, die grotendeels in de onzedelijke gezindheid van de mens haar grond heeft. Maar noch de risico's noch de tragiek der cultuur nemen weg, dat de culturele mens steeds voor enorme *mogelijkheden* staat, waarvan nochtans de verwerkelijking onvoorwaardelijk van zijn vrije en goede wil afhankelijk is.

De denkmethode van J. M. is grotendeels inductief en zijn grote bekommernis is de ethiek op „Erfahrungs-Tatsachen" te funderen. Dit is natuurlijk zeer gezond, al is het zeker mogelijk om deze „Tatsachen" zelf van meet af aan meer filosofisch te begrijpen, ze enigszins minder als een soort voorafgaande gegevens beschouwend. Misschien heeft J. M. zich niet voldoende van een meer sociologische werkwijze kunnen bevrijden. Intussen heeft J. M. met deze omvangrijke studie zeer moedig een terrein betreden, waarop de ethiek zich meestal maar aarzelend en zeer partieel gewaagd heeft. Reeds op zich en afgezien van het mooie geheel van problemen en verstandige oplossingen, dat hier geboden wordt, is dit voldoende om dit werk een belangrijk boek te noemen.

L. Vander Kerken

Johannes B. LOTZ S.J., *Von der Einsamkeit des Menschen, Zur geistigen Situation des technischen Zeitalters,* Josef Knecht-Carolusdruckerei, Frankfurt a/M., 1955, 12 x 19.5, 148 blz., geb. DM 5.80.

De geweldige uitbreiding, die de techniek in de huidige tijd genomen heeft, is voor de mens niet zonder schade geweest. Niettegenstaande zijn utilitaire verovering van de wereld is hij tot een innerlijke *vereenzaming* vervallen, tot een steriele isolering, waardoor hij zich

zowel van de natuur als van God, de medemensen en zichzelf vervreemd heeft. P. Lotz heeft op een aangrijpende wijze deze vereenzaming geschetst, zoals zij zich voordoet in de grootstad, de collectivistische gemeenschapsstructuur, het bedrijfsleven, het moderne huwelijk, enz., dit alles culminerend in een fundamentaler ervaring van een „ent-gottetes Dasein". In al de gebieden der cultuur komt deze vereenzaming tot uiting. Niet alleen de existentialistische filosofie, de literatuur en de moderne kunst, maar ook de psychotherapie getuigen van een verregaande ontreddering van het menselijk bestaan. — Wil de mens niet aan zijn inwendige leegte ten onder gaan, dan is het hoog tijd een terugweg uit deze situatie te vinden. Deze weg uit de vereenzaming zal, zo betoogt de auteur, geen andere zijn dan een moedige intrede in de echte *eenzaamheid*, die langs de momenten van *Abschied, Sammlung, Offenheit* en *Neuwerden* de mens weer tot zijn authentieke zelfheid zal terugvoeren. In ware eenzaamheid gesterkt en verrijkt en tot ware zelfheid herboren, zal de mens in een gezonde en gelukkigmakende verhouding tot de natuur en de gemeenschap komen te staan en de heilzame terugkeer naar de goddelijke grond van zijn wezen voltrekken. Op deze wijze zal „die bittere Erfahrung der Vereinsamung" niet zonder vrucht geweest zijn. — Het boekje bevat de verder uitgewerkte inhoud van een lezing, welke de auteur in verscheiden steden van Duitsland met veel succes gehouden heeft. Eenzelfde succes zal ongetwijfeld het boekje zelf te beurt vallen, daar het werkelijk de kern raakt van de moderne levensproblematiek.

L. Vander Kerken

Prof. Dr A. G. M. VAN MELSEN, *Leven en niet-leven*, Rede, uitgesproken bij de viering van de 32e dies natalis van de Katholieke Universiteit te Nijmegen op 17 october 1955, Nijmegen - Utrecht, Dekker & van de Vegt, 1955, 16 x 24, f 1.25.

J. LA ROY, *De Wijsbegeerte der Wetsidee*, Rotterdam, Uitgeverij „Labore et Constantia", 1955, 17 x 22, 15 blz., f 0.80.

PSYCHOLOGIE EN PSYCHIATRIE

W. J. DE HAAN, *Moderne zielkunde en het Evangelie, Zielsbeschouwing en zielsvorming*, Tweede herziene en vermeerderde druk, Desclée de Brouwer, 1955, 320 blz.

Dit boek is het resultaat van een poging om verband te leggen tussen empirische psychologie, wijsbegeerte en christendom. Het eerste deel handelt over de psychologie: het geeft een overzicht van een aantal begrippen en een korte bespreking van enkele richtingen uit de dieptepsychologie. Het tweede deel belicht enige aspecten van het Evangelie. Tenslotte komt in het derde deel de vorming der ziel ter sprake, waarbij karaktervorming, psychotherapie en zielzorg worden behandeld. De auteur legt bijzondere nadruk op de parapsychologie, die hij van betekenis acht om een materialistische levensopvatting te overwinnen.

J. Kijm

T. T. PATERSON, *Morale in War and Work, An Experiment in the Management of Men*, London, Max Parrish, 1955, 14 x 22, 256 blz., geb. 18/.

Bogfield was in 1942 een vliegveld ver aan de Westkust en van de vijand, en volop onder de wolken en regenbuien van de oceaan. Het percent van de ongevallen bij landen en opstijgen was ongemeen groot. PATERSON, Fellow of Trinity, Cambridge, krijgt de opdracht hier een einde aan te maken. Daar de klassieke middelen hadden gefaald, pakt hij het probleem aan met wat hij noemt de „methectics", de studie nl. van de verschillende vormen van deelname aan het leven van een groep in termen van spontaan toegekende en aanvaarde functies. Het resultaat is opvallend. Daar hij tegenwoordig Professor is in Industrial Relations in Glasgow, vergelijkt hij zijn methode en resultaten met meer recente successen in de industrie. Hij bezit een stevig gebouwde wetenschappelijke werktechniek, wat hem niet belet zijn met statistieken en geleerde betogen belegde uiteenzetting in enkele droog-humoristische gewoon menselijke zinnen samen te vatten. Veel van wat hij heeft opgemerkt: verlies van „team spirit" door frustratie met de onvermijdelijke gevolgen van acerbatie van de egoïstische strevingen (prestige drive) ten nadele van de altruïstische (service drive), agressiviteit, ongehoorzaamheid, arbeidsvlucht, en neurastenische aandoeningen, vooral bij de WAAF's, kon ook een ander ontdekken, zij het wellicht in minder preciese en technische bewoordingen. Maar de oplossing, die hij gevonden heeft: tactvol inwerken nl. op de spontane functionele verhoudingen, waaruit elke menselijke gemeenschap bestaat, is buitengewoon interessant. Hij bewijst de waarde van zijn methode voor de industrie, maar o.i. is zijn techniek even belangrijk voor leraren, jeugdleiders, tuchtmeesters en m.n. voor oversten van religieuze communauteiten.

P. van Doornik

Erich NEUMANN, *The Great Mother, An Analysis of the Archetype*, translated from the German by Ralph MANHEIM, (*Bollingen Series*, XLVII), New York, Pantheon Books, 1955, 19.5 x 26, XLIII + 380 blz. met 185 blz. platen, geb. 7.50 Dollar.

Dit werk verdient aanbeveling alleen reeds voor de 185 blz. buitengewoon keurige afbeeldingen die alle hetzelfde thema belichten: de vrouw onder al haar symbolische aspecten. Tevens brengt de auteur in zijn eerste deel een zeer uitgebreide studie van het archetype der vrouw. Daartoe classificeert hij al de symbolische voorstellingen die met de „Magna Mater" in verband staan in grote schematische tabellen. Jammer genoeg wordt daardoor een ietwat willekeurige vereenvoudiging doorgevoerd die misleidend werkt. Dat de auteur hierbij streng jungiaans georiënteerd is, kan men hem niet euvel duiden. Waar hij echter de psychologische inzichten, aan de hand van het door hem verzamelde illustratiemateriaal, wil belichten, gaat hij zeer arbitrair te werk. De hele schikking van het materiaal berust op de eisstelling dat de ontwikkeling in de cultuurgeschiedenis verlopen is volgens het schema van de bewustwording van de persoon heden ten dage. Als heuristisch princiep kan men deze eisstelling billijken. Doch wanneer de auteur b.v. de sociologische verklaringen van het matriarchaat van de baan schuift omdat ze niet stroken met een psychologische verklaring, geeft hij geen verdere redenen aan voor zijn bewijsvoering. Zo ook wordt zonder enige bewijsvoering beweerd dat het patriarchaat slechts uit het matriarchaat zou zijn ontstaan. Dit zijn slechts twee stellingen uit de vele beweringen die door geen bewijsmateriaal worden gestaafd. Daarom is dit werk, niettegenstaande zijn documentaire waarde en zijn voortreffelijke wijze van uitgeven, eerder ontnuchterend en laat bij critisch lezen een grote onvoldaanheid achter.

R. Hostie

A. COMBES, *Psychanalyse et spiritualité*, Préface du Dr Ch. GRIMBERT, Bruxelles-Paris, Editions Universitaires, 1955, 71 blz.

Een pleidooi voor het werk van de Weense dieptepsycholoog W. Daim, ingeleid met een felle aanval op de Freudiaanse psycho-analyse. In het betoog blijkt duidelijk, hoe dringend het voor een goede ontwikkeling van de psychologie nodig is, dat het eigen terrein van deze wetenschap zuiverder wordt afgebakend. Geprikkeld door onmiskenbare grensoverschrijdingen van dieptepsychologen repliceert Combes hier op een wijze, waarbij hij zelf niet steeds van deze fout weet vrij te blijven. De vergelijking tussen het onbewuste waarover de dieptepsychologie spreekt, en de verborgen werking van de genade raakt dit probleem misschien wel het allerduidelijkst. Een voorzichtiger benadering van dit probleem met meer respect voor de eigen taak van de psychologie en een meer genuanceerde kijk op de dieptepsychologie, niet beperkt tot een gesimplificeerd Freudisme en een terloops afdoen van Jungs' werk als positivistisch gnosticisme, zou de grote zaak waarom het hier gaat beter gediend hebben.

J. Kijm

Prof. Dr Joseph NUTTIN, *Psychanalyse et Conception spiritualiste de l'homme*. 2me édition revue et augmentée, (*Studia Psychologica*), Antwerpen-Amsterdam, De Standaard-Boekhandel, 1955, 15.5 x 24.5, 367 blz., geb. 190 B.frs, ing. 150 B.frs.

De grote hoedanigheden van de oorspronkelijke uitgave komen in deze tweede druk nog beter aan het licht. Voornamelijk wordt juister omschreven de notie van het „intiem bewuste", die door S. werd naar voren gebracht ter versoepeling van de al te stroeve oppositie tussen bewustzijn en onbewustzijn, tot nog toe algemeengeldend in de klassieke psychoanalyse. Zo leert men in een essentieel constructieve opvatting van de menselijke persoonlijkheid verschillende graden en vormen van bewustzijn onderscheiden, die samen kunnen aanwezig zijn en normaal hun invloed doen gelden. Een zeker conflikt is hier vanzelfsprekend, en behoort tot het wezen zelf van een niet vooraf gemechaniseerde existentie. Slaagt de dynamische constructie van de persoonlijkheid niet, dan kan verenging en verharding van het bewustzijn optreden, die in het licht van de algemene psychologie pathologisch te duiden is. De schrandere wijze, waarop in dit boek binnen het kader der psychoanalyse aan de bewustmaking van de normale mens werd gewerkt, blijft een kostbare bijdrage tot de psychologie van de moderne mens.

A. Poncelet

Ludwig BINSWANGER, *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, II. Band, *Zur Problematik der psychiatrischen Forschung und zum Problem der Psychiatrie*, Bern, A. Francke Verlag, 1955, 16.5 x 24, 362 blz., ing. 21.— Zw.frs, geb. 24.50 Zw.frs.

B. wil in deze verzamelde studies de concrete ontwikkeling schetsen van zijn ideeën omtrent psychiatrie en psychoanalyse vanaf ongeveer 1920 tot 1954. In het vroeger verschenen eerste deel werden studies opgenomen die meer de grondstructuren van het men-

selijk bestaan behandelden zonder hierin reeds doorlopend het onderscheid van psychische gezondheid of ziekte te betrekken. Daarom droeg dit deel ook de titel *Zur phänomenologischen Anthropologie.* Het tweede deel handelt nu meer uitdrukkelijk over de problemen der psychiatrie en inzonderheid over het probleem van de wetenschap der psychiatrie zelf. B. is hoe langer hoe meer onder de invloed gekomen van Heidegger en diens volgeling Wilhelm Szilasi. Zijn psychoanalyse heeft gaandeweg de vorm aangenomen van een soort *Daseinsanalyse,* opgevat in de zin van een fenomenologische anthropologie.

Aan Freud verwijt B., dat hij de psychische afwijking uitsluitend uit de *Lebensgeschichte* van de patiënt tracht te begrijpen, dat hij bovendien de psychiatrie fundeert op een „Entpersönlichung oder Depersonalisation des Menschseins" (88) en haar reduceert tot een soort biologische natuurwetenschap (94). De psychiatrie en de psychoanalyse van B. daarentegen stelt zich als object de *mens* zelf, d.i. de onvervreemdbare menselijke *zelfheid,* zoals deze in haar eigen *In-der-Welt-Sein* existeert (93). De psychische abnormaliteiten zijn voor hem niet enkel een teken, maar een concrete vorm van een onaangepastheid aan de totale menselijke werkelijkheid en meer in het biezonder een „Abwandlung der Gesamtstruktur des In-der-Welt-Seins" (305). Het gaat er dus om „die Welt zu verstehen" waarin de zieke leeft, waarvan hij a.h.w. de gevangene is en waarin hij zich niet meer als een authentisch „existentielles Selbst" kan handhaven (255). B. illustreert deze opvatting op een zeer frappante wijze o.m. in zijn lezing *„Ueber die manische Lebensform".* Het manische „Selbst" is geen echt „existentielles Selbst" meer, het is pure „Gegenwart" geworden buiten elke reële toekomst- en verledenheids-verhouding en onmachtig om nog enige existentiële communicatie te vinden met de reële „andere mens" (256). B. overschrijdt in zijn psychoanalytische opvattingen ook duidelijk het meer zuiver psychisch standpunt van Jung, doch zonder in de extreme spiritualistische positie van Frankl te vervallen. — Van Heidegger distantieert zich B. door het tijd- en ruimtelijk gestructureerde „In-der-Welt-Sein" te transcenderen bij wijze van een „Ueber-die-Welt-hinaus-Sein" naar een soort „Heimat und Ewigkeit der Liebe, in der es kein Oben und Unten, kein Nah und Fern, kein Früher und Später gibt" (236), al geschiedt dit onder de schijn van een verdere uitbreiding van de *Daseins*-structuur van *Sein und Zeit.* Uitvoerig heeft hij deze conceptie uitgebouwd in een vroeger werk *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins.* Op zich is dit alleszins een loffelijke poging. De kwestie is alleen maar of de manier, waarop B. Heideggers Daseins-structuur verder wil onderzoeken „hinsichtlich der sehr verschiedenen existentiellen ‚Dimensionen' " nl. van hoogte, diepte, wijdheid, en verder nog met betrekking tot ervaringen als „materialiteit, belichting en gekleurdheid, volheid en leegte der existentie, enz." (304), wel degelijk in de lijn van Heidegger ligt, zoals B. meent, ofwel alleen maar hiermede parallel loopt op een enigszins ander plan. — B. probeert ook de psychiatrie als zodanig, alsmede de functie van de psychiater-psychoanalyst zelf existentieel te begrijpen als een verhouding van *mens* tot *mens.* Zo o.m. in de merkwaardige bijdrage *Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heideggers für das Selbstverständnis der Psychiatrie.* De vruchtbare ontwikkeling der psychiatrie zal volgens hem in hoge mate aangewezen zijn op een wisselwerking van „sachhaltiger und sachgemässer Forschung" en transcendentele bezinning op haar wezen als wetenschap (278).

Het belang van dit werk hoeft verder niet onderstreept te worden. Wél dat het niet enkel van psychiatrisch, maar evenzeer van filosofisch-anthropologisch standpunt alle interesse verdient. — Dit tweede deel bevat 16 studies. Buiten de reeds vermelde, noteren we nog als meer uitgebreide bijdragen: *Freud und die Verfassung der klinischen Psychiatrie* (1936), *Das Raumproblem in der Psychotherapie* (1932) en *Daseinsanalyse und Psychotherapie* (1954). Aan de uitgave van het werk werd door het Francke-Verlag de uiterste zorg besteed.

L. Vander Kerken

Maryse Choisy, *Le chrétien devant la psychanalyse,* Paris, Téqui, 1955, 12 x 18.5, 218 blz., ing. 600 Fr.frs.

In een sprankelende stijl stelt Maryse Choisy enkele van haar geliefde thema's voor. Het eerste hoofdstuk, waarin de toespraak van de Paus tot een groep diepte-psychologen wordt gecommentarieerd, en het laatste, dat de christelijke eisen voor de analyst ontleedt, omsluiten enkele exposé's waarin Schrijfster haar eigen inzicht in de psychanalyse meedeelt. De probleemstelling is degelijk, de kritiek op niet-Freudianen scherp en de persoonlijke stellingname origineel voorgesteld. De vlotte en dikwijls geestige schrijftrant verleiden de Schrijfster soms tot een radikaal afbreken van haar tegenstanders, waarvan ze de praktijk of de principes even later, zij het dan ook onder een nieuwe benaming, voor eigen rekening overneemt.

P. v. D.

A. Graham IKIN, *New Concepts of Healing, Medical, Psychological and Religious*, London, Hodder and Stiughton, 1955, 14.5 x 22, 186 blz., geb. 12/6.

De auteur van dit werk heeft een goede kijk zowel op de behandelingswijzen der dieptepsychologie als op de praktijken van de vele „genezers" door het „geloof". Zij wil dan ook wijzen op de mogelijkheden die door een diepere studie van deze verworvenheden voor de godsdienst en de zieleleiding open staan. Haar houding tegenover de „genezers" lijkt ons echter al te weinig kritisch: de vele citaten uit boeken worden meestal zonder onderzoek naar hun waarde en geloofwaardigheid aangehaald, zodat de lezer in de onmogelijkheid is om zich een zelfstandig oordeel te vormen over de aangehaalde gevallen. Overigens verdient dit boek wel aanbeveling daar de schrijfster een zeer goed beeld geeft van de drie aspecten: „medical, psychological and religious". Jammer genoeg blijft het laatste aspect tot vage en algemene beschouwingen beperkt. R. Hostie

VARIA

Armand CUVILLIER, *Essai sur la mystique de Malebranche*, Paris, J. Vrin, 1954, 14 x 19, 120 blz.

Malebranche is gewoonlijk alleen bekend als philosoof. Om diens leer in een helderder daglicht te plaatsen tegen de critiek waaraan ze gewoonlijk bloot staat, laat S. zien, dat M. op de voornaamste plaats een mystiek auteur is, die geheel in de geestelijke leer van de Bérulle is opgegroeid. Zijn bedoeling is dan ook vooral een sterk verband te leggen tussen vroomheid en dogma, tussen mystiek en theologie, de gevoelens van het hart en de klaarheid van het verstand. Daarom wil M. de wijsbegeerte losmaken van alle heidense invloeden en er een opstellen die zuiver christelijk georiënteerd is door te steunen op Augustinus, die hij weer het best geïnterpreteerd vindt door Descartes. Zijn mystiek is hoofdzakelijk intellectueel gericht: „Aux jeux de Malebranche, la connaissance elle-même est quelque chose de mystique: elle est une union avec la Vérité, une illumination, une pénétration de l'âme par Dieu." Niets kunnen wij kennen dan door de tegenwoordigheid van het Woord in ons, zoals wij ook niet kunnen beminnen tenzij onder voortdurende impuls van de H. Geest. Maar de eenheid met de souvereine Rede, de beschouwing van de Waarheid en de vreugden die hiervan uitgaan, kunnen niet bereikt worden dan langs de steile wegen van nederigheid en boete en door de aanhoudende beoefening van meditatie en gebed.

P. Grootens

M. MARDUEL, *L'âme ardente de Sainte Chantal*, (*Présence du catholicisme*), Paris, Téqui, 1955, 11.5 x 18.5, 240 blz., ing. 750 Fr.frs.

Een weduwe, die reeds een schoon boek schreef over de christelijke weduwstaat: *Face à la solitude*, geeft ons, na een studie over Francesca Romana, nu een eigen gerijpt inzicht in de spiritualiteit van de heilige weduwe, die na God zoveel te danken had aan de wijze leiding van Franciscus van Sales. De vele citaten en uittreksels uit de brieven van beide heiligen verhogen nog de waarde van deze bescheiden, doch oprechte studie. P. F.

Prosper HARTMANN S.C.J., *Le Sens Plénier de la Réparation du Péché*, Louvain, Apostolat de la Réparation, 1955, 12.5 x 17.5, 293 blz.

Sedert de verschijningen aan de H. Margaretha Maria Alacoque is de eerherstellende boete een van de centrale aspecten van de H. Hart-devotie geworden. Het is daarom prijzenswaard, dat S. dit begrip van eerherstel voor de zonde nader theologisch heeft willen onderzoeken en zijn conclusies in een zeer systematisch en helder betoog heeft willen neerleggen. — Is in het O.T. herstel voor de zonde identiek met uitboeting, samen met een vurig liefdevol verlangen om de vriendschap met God weer te herstellen, waarbij zelfs de uitboetende liefde in de dienaar van Jahve zichtbaar is, in het N.T. wordt duidelijk ontvouwd, dat ons herstel, wil het waardevol zijn, verenigd moet worden met dat van Christus en veronderstelt een deelname aan de kinderlijke liefde van Jesus t.o.v. de Vader met de uitdrukkelijke bedoeling de beledigingen God aangedaan, weer goed te maken. — In een tweede hoofdstuk onderzoekt S. de leer van de H. Anselmus, omdat deze voor de herstellende boete klassiek geworden is. Bij Anselmus vindt men nl. het begrip uitgewerkt van het eerherstel, als compensatie voor het onrecht God door de zonde aangedaan. Omdat de mens hiertoe niet adaequaat in staat is, moet hij zich aansluiten bij het eerherstel van Christus. — Uit de documenten van het kerkelijk leergezag, die in een derde hoofdstuk worden onderzocht, blijkt het begrip eerherstel zeer geschakeerd te zijn. Volgens S. is het princiep, dat al deze aspecten verenigt: „l'élément affectif et volontaire qui valorise par l'intérieur l'élan réparateur, quelle qu'en soit

la forme, et qui constitue à la fois le véritable objet des complaisances divines et l'explication dernière du salut du monde, à savoir : l'amour."

P. Grootens

Sheila KAYE-SMITH, *Theresia Martin, de heilige van Lisieux,* Bussum, Desclée De Brouwer, (1955), 12.5 x 19.5, 98 blz., f 3.35.

J. BOOSMAN biedt ons een vertaling van een boekje dat onder de titel *Quartet in Heaven* te Londen verschenen is, althans van een deel daarvan. De engelse schrijfster geeft haar inzichten over vier vrouwelijke heiligen, waarvan Theresia er één is. Haar bedoeling gaat meer in psychologische dan wel in biografische richting. Zij tracht de natuurlijke grondslag te ontdekken van bepaalde geestelijke neigingen in Theresia. Het verkeerd begrijpen van Theresia's glimlach heeft meer dan eens aanleiding gegeven tot een sentimentele en ongezonde devotie. Het lezen van dit boekje zal hier veel goedmaken. De bewerking verdient alle lof en de uitgave is keurig verzorgd.

H. G.

B. NAAYKENS, M.S.C., *Liefde en barmhartigheid, De zending van zuster Jozefa Menéndez,* bewerking naar de oorspronkelijk franse uitgave *un appel à l'amour,* derde druk, Desclée De Brouwer & Co., Bussum, 1954, 13.5 x 20, 227 blz., f 5.60, geb. f 6.90.

Het hier aangekondigd boek is een samenvatting en bewerking van het ruim 700 bladzijden tellend werk *un appel à l'amour.* Het verhaalt ons van het leven van Jozefa Menéndez, een spaanse die in Frankrijk is ingetreden in de Sociëteit van Sacré Coeur. Tijdens haar kortstondig religieus leven heeft zij vele verschijningen gehad van de goddelijke Zaligmaker, die haar de opdracht gaf om haar medemensen te overtuigen van Zijn liefde en barmhartigheid. Ook had de zuster ongehoorde kwellingen van de duivel te verduren. De schrijver is er in geslaagd deze samenvatting en bewerking te geven, al missen wij sommige bijzonderheden die daarin vermeld worden. We wensen het boek een ruime verspreiding toe, niet alleen omdat het ons in kennis brengt met een rijk begenadigde ziel, maar ook en meer nog omdat de boodschap die zij aan het mensdom moest uitdragen algemene bekendheid verdient.

L. Steins Bisschop

Mgr K. CRUYSBERGHS, *Maria-Koningin,* Leuven, De Vlaamse Drukkerij, 1955, 13.5 x 20, 147 blz., ing. 60 B. frs.

Eugen WALTER, *Der Göttliche Anruf, Marienpredigten, Ein Zyklus von Marienpredigten über das Prinzip der Mitwirkung in der Kirche,* Frankfurt/Main, 1955, 11.5 x 19, 63 blz., ing. DM 2.50.

Zoals gewoonlijk stelt Mgr CRUYSBERGHS zijn werk ten dienste van de gelovigen en vooral van zijn medebroeders in het Priesterschap. Rond de Encycliek *Ad Coeli Reginam* van 11 oktober 1954 heeft hij enkele theologische, pastorale en liturgische beschouwingen geschreven, die een goede stof leveren tot verdere predikatie of persoonlijke overweging : Daarbij komt vanzelf een praktische en beschouwende bezinning op de Toewijding aan Maria, en verder enkele radiotoespraken uit dezelfde tijd en inspiratie ontstaan.

E. WALTER graaft verder naar het grondprincipe van heel de Mariale devotie : het feit en de natuur van de menselijke samenwerking met de unieke Verlossing in de schoot van de Kerk. Vertrekkend van het Ja-woord van Maria bij de Boodschap bouwt W. een heerlijk tractaatje over de genade uit, waar in weinige simpele woorden heel wat wordt geleerd. Genade is goddelijke aanspraak en menselijke overgave in liefde ; zij is tevens uitbloei van die liefde van God uit en doorheen de Kerk. Zeer juist besluit W. dat dit de diepere providentiële betekenis is van de Mariale devotie van onze tijd.

P. Fransen

Mgr K. CRUYSBERGHS, *Priester ?,* Leuven, De Vlaamse Drukkerij, 1955, 17 x 22.5, 143 blz., met talrijke ill., ing. 90 B. frs.

Opgedragen aan de studenten uit de hogere humaniora en hunne ouders, wil dit werkje hun aandacht vestigen op de oorsprong, de zin en de waarde van de priesterlijke roeping. Waardevolle beschouwingen over de leer van het Evangelie, over de betekenis van het christelijk gezin, de zin van het Priesterschap en een juist begrip van de roeping worden onderbroken door gedichten, gebeden, kernachtige uitspraken, en een kort levensverhaal van Aalmoezenier Edward Cuypers. Ook als uitgave werd het ten zeerste verzorgd : groot formaat, mooi papier en druk, keurig gekozen en gedrukte illustraties. Een echt familieboek vol rustige vroomheid en wijsheid.

P. Fransen

Pierre BRUNET, *Initiation à l'oraison,* Paris, Beauchesne et ses Fils, 1954, 12 x 19, 326 blz.

P. Brunet is professor aan het groot-seminarie van Nancy en uit zijn boek blijkt hij een evenwichtig, verstandig geestelijke leidsman te zijn van seminaristen en jonge priesters, voor wie hij hoofdzakelijk schrijft. In het eerste onderdeel behandelt hij de noodzaak en de beoefening van het discursief gebed. In het tweede deel geeft hij wenken over het mystiek gebed voor de lezer zelf of voor het geval dat deze met uitverkoren zielen in contact zou komen. In zijn uiteenzetting wijst hij op het belang van de oefening van de tegenwoordigheid Gods en van de geestelijke lezing voor ieder waar bidden.

S. wil met zijn boek vooral praktijk geven en niet zozeer de theorie. Dat kan wel het voordeel hebben, dat men dan een aantal lastige kwesties omzeilt, maar deze methode heeft ook haar grote nadelen.

Vooreerst gaat de S. niet uit van een bepaling wat het gebed nu eigenlijk is. Hij beschouwt helemaal niet, dat het een gesprek is met God aanwezig in de ziel. Als hij dat gedaan had, zou hij veel gemakkelijker de moeilijkheden die het gebed nu eenmaal met zich meebrengt — getuige daarvan alleen al het overstelpende aantal boeken erover — hebben kunnen behandelen. Die samenspraak met God geschiedt immers in functie van het geloof en deelt dus in het licht en het duister ervan. Maar ook zou hij uit een goede definitie de allesovertreffende waarde van het gebed hebben kunnen opmaken, een stil verlangen en heimwee naar het contact met God hebben kunnen opwekken, in plaats van bij „De noodzaak van het gebed" zoveel ruimte te geven aan de afschrikkende voorbeelden van hen, die het gebed verwaarlozen. — Verder zou hij het niet hebben durven bestaan, zoals hij nu doet, om in een boek, dat hij *Initiation à l'oraison* noemt, over het mondgebed, door Christus ons in het Onze Vader geleerd en door de H. Kerk tot op de huidige dag beoefend, geen woord te reppen. Niets over het schietgebed, het brevier, de H. Mis. Nergens wordt het particulier gebed opgenomen in het grote bidden van de Kerk.

Gebed en actief handelen worden nog altijd angstvallig uit elkaar gehouden, alsof de morgenmeditatie niet een explicitatie is van het contact met God in de hele dag, die haar waarde krijgt voor Gods oog, omdat ze opgenomen wordt in het Kruisoffer van de H. Mis. In behandelingen van het gebed als deze — en het is bijna algemeen — heerst nog altijd de platonische opvatting van scheiding tussen geest en stof, die zo los van elkander staan alsof er geen eenheid bestond en niet al het stoffelijke in de geest tot God gebracht wordt. Juist vanwege die eenheid krijgen de liturgische handelingen in zich, al is het dan het purficeren van de kelk, gebedswaarde.

Waarom in de beschouwing over de meditatie de faculteiten van de ziel, ik zeg niet behandeld, maar uit elkaar gerukt moet worden? Met het gevolg, dat het gebed pas eigenlijk begint als „de gevoelens" haar beurt krijgen en de auteur het weer eens van vroegere schrijvers overneemt, om te waarschuwen, dat het gebed niet als een redenering moet worden opgevat, alsof geloof en liefde niet altijd onverbrekelijk samengaan, evengoed als verstand en wil. Het wordt hoog tijd, dat de theologie meer aandacht aan het wezen en de structuur van het gebed gaat besteden, om ook dit versmade onderdeel — of is het een der hoofdzaken? — van het genadetractaat eens grondig te herzien. Er schuilt anders het gevaar, dat de theologie weinig vroom en de vroomheid weinig theologisch blijft.

P. Grootens

Leslie PAUL, *The Jealous God, Three Meditations on Christian Discipline*. With a Foreword by The Bishop of Bristol, London, Geoffrey Bles, 1955, 12.5 x 19.5, XII + 115 blz., geb. 7/6.

Voor een engelsman lijken mij deze meditaties wel een tikje verward en indigest. S. neemt te veel hooi op zijn vork. Na deze initiale kritiek, wat enigszins indruist tegen de gevestigde gewoonte van het: „Het is een brave man, maar...", mag S. zeker op waardering rekenen en lof. Hij behandelt de grondwet van het Christendom: Gij zult de Heer uw God beminnen... (Matt 22, 37-39). In een eerste meditatie ziet hij hoe deze liefde ook een beminnende God veronderstelt, waarover noch het moderne sentimentalisme, noch het rationalisme ons kunnen inlichten. Gods sterke liefde is ook een liefde vol toorn, vol naijver. Zo spreekt de Schrift, zo spreekt het moderne personalisme. In een tweede deel beschouwt S., hoe wij ook moeten beminnen met ons verstand, en in het derde, hoe wij in totale overgave moeten beminnen. Deze meditaties werden geschreven met een scherp inzicht in de moderne mentaliteit, van uit een diep religieus doordacht existentialisme, en met een werkelijke bezorgdheid om degelijke religiositeit en solied Christendom.

P. Fransen

Bernhard WELTE, *Vom Geist des Christentums*, Frankfurt a/M., Josef Knecht, 1955, 12 x 20, 105 blz., geb. DM 5.80.

Dit boekje zoekt naar de inwendige kern van het christendom: hoe zal de christen deel hebben aan de geest van Christus. Door zijn geloof te beleven in vreugde, waarheid, geduld, liefde en vrijheid vertegenwoordigt de gedoopte Christus voor zijn medemensen. Essentieel aan elke gave Gods is bovendien dat ze ons geschonken wordt in en door de Kerk. Een beschouwing over de „vrucht van de Geest" (Gal. 5, 22) beëindigt dit essay. Al deze gedachten, in een diep theologisch inzicht uiteengezet, werken zeer hoopvol.

R. Loyens

Ferdinand VALENTINE O.P., *The Apostolate of Chastity, A Treatise for Religious Sisters*, London, Burns and Oates, 1955, 14 x 22.5, IX + 246 blz., geb. 18/.

In vier delen wordt de hele stof behandeld: de religieuze, menselijke en psychologische achtergrond van de roeping tot de zuiverheid, de eerste inzet, of de problemen rond de gelofte en de eerste praktische beleving ervan, de noodzakelijke ontplooiing in een geestelijk moederschap, en de hogere omvorming naar het voorbeeld van Maria. Zoals de ondertitel het zegt, werd dit boek vooral geschreven voor zusters, al houdt S. voortdurend rekening met de meer algemeen-menselijke aspecten van het probleem, en met de eventuele priesters en geestelijke leiders, die dit werk ook zullen kunnen gebruiken. Wat vooral treft is de nuchtere, zelfs soms strenge, zij het steeds wijze kijk van deze ervaren geestelijke leider en theoloog.

P. van Doornik

Dr H. DORRESTEYN S. C. J., *Biecht en Boete*, Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zn., 1955, 12.5 x 20, 175 blz., geb. 95 B. frs., ing. 80 B. frs.

In verband met het karakter van *Bijdragen* kunnen wij voor dit boekje met een korte vermelding volstaan. De schrijver is erin geslaagd in heldere en prettig leesbare taal een goede uiteenzetting te geven over het sacrament der Biecht, op degelijk theologische grondslag. Als geestelijke lezing voor redelijk ontwikkelde lezers van harte aanbevolen.

A. v. K.

Joost VAN DEN VONDEL, *Joannes de Boetgezant*, na drie eeuwen leesbaar en leerzaam voor iedereen, met aantekeningen van Jac ZEIJ, S. J., Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1955, 12.5 x 20, 174 blz., f 4.90.

Door jarenlange studie en overpeinzing heeft P. Zeij zich geheel vertrouwd gemaakt met de werken van onze grote Nederlandse dichter, die dank zij zijn gedachtenrijkdom en het meesterschap over de taal ook de moderne mens nog blijft aanspreken. Daarop vertrouwende heeft P. Zeij aan de reeks geannoteerde uitgaven van werken van Vondel, deze over Joannes de Boetgezant toegevoegd. De eerste drie van de Zes Boeken, waarin de 71-jarige Vondel zijn uiteenzettingen heeft verdeeld, bereiden de baan tot Christus; de drie volgende bezingen de held, die zijn moedig optreden voor de heiligheid van het huwelijk met de marteldood bekocht. P. Zeij wil „deze uitgave aan allen ten goede laten komen, die rustig en rythmisch vermogen te lezen, en wensen te weten, hoe onze grootste dichter drie eeuwen geleden, in verrukkelijke kunstvorm met weergaloze welsprekendheid zijn tijdgenoten wist te waarschuwen tegen onboetvaardigheid, goddeloze staatszucht en schending van het heilig huwelijk, verwordingen waaraan ook heden de mensheid ten onder dreigt te gaan".

P. Grootens

Mgr. Olav SMIT, *Wilhelmus Marinus Kardinaal van Rossum, Een groot mens en wijs bestuurder*, Roermond-Maaseik, Romen en Zonen, 1955, 11.5 x 18, 39 blz., ing. 30 B.frs.

Feestrede, in verkorte vorm, uitgesproken op 5 september 1954 te Zwolle ter gelegenheid van de nationale herdenking van het eeuwfeest van Kard. van Rossum's geboorte.

Convertis du XXe siècle, Collection dirigée par F. LELOTTE S.J., 3e vol., Paris-Tournai, Casterman, 1955, 12 x 17.5, 248 blz., 54 B.frs.

Dit boekje is een getuigenis en een openbaring. Het brengt het feit tot bewustzijn, dat in onze twintigste eeuw 45 bekende mensen tot het katholieke geloof zijn bekeerd. De korte levensschetsen en bekeringsgeschiedenissen, die in dit deeltje zijn opgenomen, handelen over: H. Bergson, C. Sheridan, G. Marcel, S. Undset, J. K. Huysmans, Dom Lou, Daniel-Rops, L. Cheshire, P. Du Nouy, J. Jörgensen, G. Cohen, Mgr V. Ghika, Mgr R. H. Benson, H. Ball, H. C. E. Zacharias.

P. Grootens

R. HENRY C.SS.R., *Manete in dilectione mea, Le Coeur de Jésus et le Prêtre*, (Edition abrégée), Paris, Téqui, 1955, 11 x 18, 48 blz., ing. 100 Fr. frs.

Verkorte uitgave van een bekend Italiaans werk.

Johann Adam FASSBENDER, *Nach Gottes Ebenbild, über die Gleichförmigkeit mit Christus,* Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1954, 12 x 20, 237 blz., DM 6.80.

De kerngedachte van dit boek is : de volmaaktheid van de mens die naar Gods beeld en gelijkenis is geschapen, is gelegen in gelijkvormigheid met Christus, die op de meest volkomen wijze Gods beeld en gelijkenis heeft geopenbaard. Van harte kunnen wij dit boek aanbevelen althans aan hen wier geloofskennis enigszins ontwikkeld is en als bron voor geestelijke instructies. Het is rijk aan gedachten, het steunt steeds op dogma en H. Schrift. De begenadiging van de gedoopte wordt uitstekend naar voren gebracht en zijn plichten gezien als verduidelijkingen van Christus' voorbeeld. Het boek werd ook geschreven uit de volheid des harten met ingehouden geestdrift.

L. Steins Bisschop

Michael PFLIEGLER, *Der rechte Augenblick, Erwägungen über die entscheidenden Zeiten im Bildungsvorgang,* 6. überarb. Auflage, Wien, Herder, 1955, 11 x 18, 104 blz., geb. Sh. 22.50.

Drie beslissende stadia in de groei tot volwaardig mens worden hier door de schrijver van dit korte maar rijke werkje ontleed. Achtereenvolgens beschouwt hij : de kinderjaren en de beslissende rol van de familie bij de eerste religieuze opvoeding en bij het leggen van de „Seelische Grundgestalt" ; daarna de jeugdjaren waarbij de persoonlijkheid van de jonge mens — ook zijn christelijke persoonlijkheid — moet gevormd worden ; tenslotte de leeftijd van jonge man, waar de „Weltanschauung" de vorming zal voltooien. Een klaar inzicht in de beslissende waarde van deze drie perioden, die een speciale leiding nodig hebben, zal de opvoeder helpen de jonge mens tot een volgroeide persoonlijkheid te vormen, zowel op ethisch als op religieus gebied. Aan deze klare uiteenzetting, gestaafd door concrete feiten, gaat een korte studie vooraf waarin schrijver ons zijn mening geeft over het begrip „Vorming".

R. Loyens

Courtes Prières pour le Chrétien dans le siècle, textes choisis et présentés par les moines de la Pierre-qui-Vire, Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1954, 12 x 16, 391 blz., geïll., geb. 105 B. frs.

Een keuze van zeshonderd gebeden uit de H. Schrift en de Liturgie, verzuchtingen van Heiligen uit alle tijden, van christenen uit onze dagen ; met grote zorg uitgegeven.

Prins CONSTANTIJN VAN BEIEREN, *Pius XII, Bewaker van de vrede,* Utrecht-Brussel, Het Spectrum, De Zonnewijzer, 1955, 11 x 18.5, 256 blz., ing. 20 B. frs.

Door familiebetrekkingen, beroep en activiteit was S. speciaal bevoegd om de diplomatieke activiteit van Kard. Pacelli van dichtbij te volgen en te beschrijven. Als mens en gelovige is hij er verder zeer goed in geslaagd het persoonlijke leven van de Paus weer te geven. Uitstekende lectuur voor onze R.K. families !

P. F.

P. MARK TENNIEN, *Kein Geheimnis ist sicher, Hinter dem Bambusvorhang.* Salzburg, Otto Müller Verlag, z.j., 13 x 21, 266 blz., geïll.

Dit boek biedt ons niet slechts het relaas van persoonlijk doorstane ellende en terreur van de kant der Chinese communisten. Men vindt er ook een objectief en rijk gedetailleerd overzicht van het omschakelingsproces, dat het Chinese volk moet ondergaan. En men kan slechts bewondering hebben voor de ongebroken geestkracht van deze Amerikaanse missionaris, die niettegenstaande gevangenschap en internering nauwkeurig van dag tot dag gebeurtenissen en feiten optekende in zijn zakboekje. Sine ira et studio geschreven met een open blik voor het goede, dat het nieuwe régime bracht, verdoezelt S. geenszins de onmenselijke methodes en oogmerken van het communisme. Een regering, die naar milde schatting in één jaar tijds 14 millioen onderdanen elimineerde, en de overlevenden tot de bedelstaf bracht, kan onmogelijk het ware welzijn van het Chinese volk serieus ter harte gaan.

Th. Geldorp

Pierre TERMIER, *Lettres de voyage,* (Collection *„Les Iles"*, n. 2), Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1954, 13 x 20, 224 blz., 80 B. frs.

Jean DE LEFFE S.J., *Chrétiens dans la Chine de Mao,* (Collection *„Questions actuelles"*), Desclée De Brouwer, 1955, 12 x 19, 137 blz., 54 B. frs.

Thomas MERTON, *L'exil s'achève dans la gloire, La vie de Mère Marie Berchmans, Trappistine Missionnaire,* Desclée De Brouwer, 1955, 12 x 20, 218 blz., 87 B. frs.

Robert CLAUDE S.J., *Adolescent, qui es-tu?,* Paris-Tournai, Éditions Casterman, [14]1955, 12 x 17, 240 blz., 42 B. frs.

Robert CLAUDE S.J., *Adolescent, rentre chez toi,* (Serie „*Adolescent, qui es-tu?*"), Paris-Tournai, Éditions Casterman, 1955, 12 x 17, 174 blz., 39 B. frs.

Peter LIPPERT, *Menschenleid,* München, Verlag Ars sacra, (1955), 12 x 18, 96 blz., Leinen DM 5.60, brosch. DM 3.60.

Johann STAFFLER, *Die neun Herz-Jesu-Freitage,* München, Verlag Ars sacra, (1955), 9.5 x 15.5, 64 blz., ill., kart. DM 1.80.

M. Vincent BERNADOT O.P., *Eucharistiebüchlein,* mit einem Geleitwort von Peter LIPPERT, München, Verlag Ars sacra, (1955), 8 x 13, 221 blz., ill., Leinen DM 4.60.

P. Daniel CONSIDINE S.J., *Gott lieben,* autorisierte Übertragung von Franz SCHMAL, München, Verlag Ars sacra, (1955), 8 x 13, 80 blz., ill., Leinen DM 3.90, kart. DM 2.10.

Klara KERN, *Reden und Schweigen,* München, Verlag Ars sacra, 12 x 18, 127 blz.

C. TOWLE, *Algemeen menselijke noden,* vertaald door Dr W. F. SMET S.J., Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1955, 13.5 x 19.5, 268 blz., ing. 110 B. frs.

Bedoeld als handleiding voor maatschappelijke assistenten, kan dit uitstekend boekje iedereen nuttig zijn, die door plaats of functie in de gemeenschap andere personen uit sociale of psychologische verwikkelingen naar een evenwichtiger bestaan kan helpen. Vooral mensen die economisch steun moeten genieten om in leven te blijven, kunnen psychologisch moeilijk dit „ondersteund-worden" integreren in een gezonde levensdynamiek. Zij verliezen de drijvende prikkel naar arbeid en vooruitgang en lopen gevaar in infantilismen verstrikt te geraken. Deze mensen, uit finantiële nood geholpen, atrophiëren door een nieuwe sociale nood-toestand. De maatschappelijke assistente moet inzicht hebben in de veelvormige psychische situaties waarin deze sociale nood zich kan vertakken. Alleen zó kan zij zonder gevaar voor vergissing of desillusies de hulpbehoevende personen uit hun „complex" bevrijden, en zal zij rekening houden met de rechten, behoeften en verplichtingen van die mensen. Door deze amerikaanse handleiding, op rijke ervaring gebouwd, voor ons taalgebied te ontsluiten, heeft P. Smet ongetwijfeld een grote dienst bewezen zowel aan de assistenten als aan de „geassisteerden". Priesters en opvoeders zullen dit boek ook met vrucht ter hand nemen.

J. Kerkhofs

Dr H. M. M. FORTMANN, *Een nieuwe opdracht, Poging tot historische plaatsbepaling en tot taakomschrijving van de geestelijke gezondheidszorg in het bijzonder voor het katholieke volksdeel in ons land,* Feestrede uitgesproken bij gelegenheid van het 25-jarig bestaan van de Katholieke Centrale Vereniging voor Geestelijke Volksgezondheid te Utrecht, 23 Maart 1955, Antwerpen-Utrecht, Het Spectrum, 1955, 14.5 x 22.5, 27 blz., f 0.90.

George Wingfield DIGBY, *Meaning and Symbol in three Modern Artists,* London, Faber and Faber, 1955, 16 x 22, 204 blz., 57 ill., geb. 30/.

Een goed boek voor wie wenst iets te leren begrijpen van betekenis en inhoud van de moderne kunst. S. staat niet stil bij het formele aspect van deze kunst, maar behandelt haar diepere zin, die overigens beslissend is voor haar speciale vormgeving. Daar men de uitdrukking van symbolisch geladen vormen niet leert kennen uit abstracte theorieën, doch ze leert begrijpen uit concrete toepassingen, koos hij voor zijn boek drie grote kunstenaars : Edvard Munch, expressionist en eigenlijk nog voorloper van de hedendaagse kunst, wiens pathologische angstbeleving duidelijk genoeg spreekt uit zijn leven zowel als uit zijn werken ; hij werd goed gekozen als een gemakkelijk te begrijpen voorbeeld. Dan gaan wij over naar twee hedendaagse meesters in de volle zin van het woord : de beeldhouwer Henry Moore, en de schilder Paul Nash. Wij leren dat hun kunst, om ze werkelijk te kunnen vatten en genieten, moet gezien worden van uit een ander oogpunt en met andere normen dan de louter uiterlijke oppervlakkigheid, waarmee de vorige eeuw oordeelde. Om aan zijn lezers de inhoudsrijkdom en algemene geldigheid van hun vorm-symbolen duidelijk te maken, gebruikt

S. de jungiaanse analytiek en symbolenleer; deze methode past uitstekend, maar er wordt wel eens tot in onnodige détails uitgeweid over de aanwezigheid en concrete betekenis van deze symboliek bij verre en vreemde volkeren. — Aan te bevelen voor wie geen vreemdeling wil blijven tegenover de grootste meesters van de hedendaagse kunst. A. Deblaere

R. J. Bunnik, *Het boek in onze geloofsverkondiging*, en Gelasius Vrolijks O.F.M., *Het boek als getuigenis van Christus*, Utrecht, R.K. Nederlandse Boekhandelaren- en Uitgeversvereniging „Sint Jan", 1955 15.5 x 22, beide 35 blz., ing.

Een tijd geleden heeft de R.K. Ned. Boekhandelaren- en Uitgeversvereniging „Sint Jan" een prijsvraag uitgeschreven over de apostolische waarde van het boek. Twee inzendingen werden bekroond door de jury, bestaande uit Prof. Drs J. van der Gaag, C. F. Pauwels O.P., Dr P. Schoonenberg S.J. en Dr Ir F. P. Tellegen. Deze werken behoren tot het type van de klassieke verhandeling. Het eerste bespreekt meer de apostolische functie van het boek in de tegenwoordige gangbare betekenis waarbij verschillende problemen op originele wijze worden aangeraakt, als b.v. de vrijheid van de R.K. romanschrijvers. Het tweede ziet het apostolaat in een diepere en nog meer schriftuurlijke betekenis van zending en getuigenis voor de waarheid. P. van Doornik

Der Grosse Brockhaus, 16e Ausgabe, Band 7 L-Mij, Wiesbaden, Brockhaus, 1955, 17 x 24.5, 754 blz., Ganzleinen DM 42, Halbleder DM 49.

Onder de vele steekwoorden, die dit deel weer bevat, noem ik weer enkele, die een grotere behandeling vonden en meer de belangstelling van de lezers van dit tijdschrift vragen: Laie' Laienbeichte (schr. meent, dat de lekenbiecht verdween bij de erkenning van de biecht als sacrament), Lainez, Lamennais, Langobarden, Lateinische Kirche (de geschiedenis hiervan een weinig vaag), Gertrud von Le Fort, Legende, Legion Mariens, Leo (verschillende Pausen, met een zeer ruime plaats aan Leo XIII), Liberalismus, Liturgik, Lourdes, Loyola, Luther, Makkabäer, Malebranche, Manichäer, Maria, Markus, Matthäus, Fr. Mauriac, Melanchton. Zeer veel aandacht is ook besteed aan het artikel Mensch. De bouw van het menselijk lichaam wordt door bedrukte plastieke bladen die op elkaar liggen, zeer duidelijk gemaakt. P. Grootens

Leo Dymek S. J., *Ehebuch*, München, Ars Sacra, (1955), 13.5 x 19, 288 blz., brosch. DM. 7.—, Leinen DM 12.80.

Th. Hénusse S. J., *Entretien sur Jésus Christ*, Tournai-Paris, Casterman, (1956), 13 x 19, 100 blz., 33 B. frs.

Pius Parsch, *Apprenons à lire la Bible*, adapté de l'allemand par Marc Zemb, *(Présence chrétienne)*, Bruges, Desclée de Brouwer, (1956), 12 x 19, 182 blz., broch. 48 B. frs.

Mgr. Ronald Knox, *L'Evangile de Saint Paul*, traduit de l'anglais par E. Delpierre-Delattre S. J., *(Présence chrétienne)*, Bruges, Desclée de Brouwer, (1956), 12 x 19, 88 blz., broch. 39 B. frs.

Weisheit des Abendlandes aus alter und neuer Zeit, München, Ars Sacra, (1956), 8 x 15.5, 52 blz., DM 4.20.

Gabriele M. Roschini, *La Biblioteca Mariana Pio XII*, devoto ommaggio dell' ordine dei servi di Maria a sua santita' Pio XII nel suo 80° genetliaco, Roma, curia generalizia dei servi di Maria, 1956, 17 x 24, 47 blz.

K. J. Hahn, *Pius XII en de internationale vraagstukken*, 's-Gravenhage, N.V. Uitgeversmaatsch. Pax, (1956), 11 x 18, 74 blz.

J. Streignart S. J., *„Corona Spiritus Sancti", cinq élévations sur des mystères du Saint-Esprit*, Bruges, Desclée de Brouwer, (1956), 12.5 x 17, 76 blz., broch. 36 B. frs.

A. Dondeyne, *De zin der wijsgerige studie in de vorming tot het priesterschap*, Utrecht-Antwerpen, Spectrum, 1956, 11 x 19.5, 19 blz., f0.90.

R. P. Valentin-M. Breton O.F.M., *La Spiritualité franciscaine*, Paris, Editions franciscaines, (1948), 11.5 x 14.5, 86 blz.

M. D. Philippe O. P., *Saint Thomas Docteur Témoin de Jésus*, *Fribourg-Paris*, Editions St.-Paul, 1956, 12 x 19, 50 blz., 2.80 Zw. frs.

DE BETEKENIS VAN HET GEHEIMZINNIGE

Het is best mogelijk dat reeds de titel zelf van deze lezing verdacht voorkomt. Men kan er immers evenzeer een tautologie in horen als een contradictie. Een tautologie, want de betekenis van het geheimzinnige zegt zoveel als de zin van het geheimzinnige, wat toch wel een beetje in de richting van een tautologie gaat. En meteen tuimelt de tautologie al om in een tegenspraak, want wat blijft er van het geheimzinnige nog over als men het geheim tot zin verklaart, m.a.w. als men het geheimzinnige van zijn geheim berooft? — Tegen deze eventuele bedenking kan voorlopig alleen maar de bewering gesteld worden, dat het helemaal de bedoeling niet is om de geheimzinnigheid, waarvan ons menselijk bestaan a.h.w. doordrongen is, in het kunstlicht der logica te duwen en het daar kleur van zakelijkheid te doen bekennen, of erger nog om van heel het geheim niets over te laten dan een soort formele helderheid. We hopen integendeel, in de volle betekenis van het woord, „het geheim te bewaren". Hoe zou men het ook anders kunnen verklaren dan als *geheim?* Wat deze verklaring dan ook vooral tot een zekere klaarheid zal proberen te brengen is, wat het geheimzinnige betekent voor de mens die het beleeft, en wellicht ook, dat de mens vertrouwen kan hebben in het mysterieuze van zijn bestaan.

De beleving van het geheimzinnige en derhalve het geheimzinnige zelf vertonen een vrij grote verscheidenheid: de geheimzinnigheid van een schemerige zolder is niet dezelfde als die van het „twaalf uur 's nachts" van een verlaten dorp in een koude winter, en de geheimzinnige gedraging van een onbekende is iets anders dan de geheimzinnige dubbelheid van een echo. Het is met het geheimzinnige ook nog zó, dat het verschil in intensiteit een zeer grote kwalificerende waarde krijgt: het zéér geheimzinnige is niet enkel *méér* geheimzinnig dan het mindere, het is ook nog *anders* geheimzinnig. Natuurlijk hebben al deze varianten deel aan een fundamentele zin; maar het is wellicht niet raadzaam deze zin met één greep te willen vatten. Een behoedzame benadering verdient zeker de voorkeur. En misschien geschiedt deze benadering nog het veiligst, wanneer we eerst een aandachtzame omgang houden door enkele naburige ervaringen en proberen de verborgen aard van het geheimzinnige van de aard dezer ervaringen geleidelijk te onderscheiden, om pas daarna een poging te wagen om tot het eigen wezen van het mysterieuze door te dringen.

Zo is eerst en vooral het geheimzinnige niet hetzelfde als het geheime en het heimelijke. Het *geheim* is dat wat gewoonweg verborgen gehouden wordt [1]). Wat verborgen „gehouden" wordt en niet wat alleen maar ver-

[1]) Bedoeld wordt hier wat men het meer materieel geheime zou kunnen noemen, want het geheime in zijn volle betekenis, het geheimnisvolle, zal later blijken met het geheimzinnige samen te vallen.

borgen is. Want dit laatste is alleen maar iets wat men niet kan vinden, misschien iets wat verloren gelegd werd. Een potlood dat ik niet kan terugvinden, omdat het achter mijn oor steekt en ik het niet meer voel, is — althans voor mij — verborgen, maar het heeft niets geheims. Ik kan ook iets willens en wetens verbergen met de bedoeling dat men het niet zou kunnen vinden. Ook dit is op zich nog geen geheim. Het is alleen nog maar weggestopt, weggeborgen. Het is weliswaar niet meer alleen onvindbaar; het wordt reeds onvindbaar gemaakt; maar het wordt nog niet uitdrukkelijk onvindbaar „gehouden". Daarentegen is het echt geheime iets waar iemand mee bezig is om het — terwijl hijzelf het kent — uit de kennis van anderen verwijderd te houden. Het geheim is min of meer wat de Latijnen het „arcanum" noemden: een ding, dat in een „arca", in een koffer zit weggestopt, terwijl er a.h.w. ongemerkt toezicht op gehouden wordt, dat niemand die koffer zal openmaken. Nu is het pas, wanneer ik begin te vermoeden, dat er in die koffer iets zit, dat het geval tekenen van geheimzinnigheid begint te vertonen. Zo b.v. de geheime kamer waar Blauwbaard zijn vrouwenlijken in ophing.

Het geval van het „heimelijke" is een beetje ingewikkelder. Ziehier waarom. „Geheim" en „geheimzinnig" zijn woorden van vrij late datum. In het Middelnederlands bestonden ze niet. KILIAEN vermeldt ze reeds, maar als germanismen. Ook in het Duits zijn ze, hoewel ouder dan in het Nederlands, toch nog vrij jonge woorden. Wat we nu „geheimzinnig" noemen, noemden ze toen „heimelijk". En „heimelijk" heeft deze oorspronkelijke betekenis nog bewaard, ofschoon het toch stilaan een betekenis gekregen heeft, die van het „geheimzinnige" nogal afwijkt. In zover het nog synoniem is met geheimzinnig, wijst het *heimelijke* toch al op een geheimzinnigheid, die niet zo belangrijk is. Zo spreekt men van een heimelijk pad b.v., een kleine weg, die niet iedereen kent. Maar vooral wijst het op een meer *subjectieve houding:* een heimelijk verlangen, een heimelijk genoegen. Er is hier iets van een subjectieve terugkeer van het geheime op zich: heimelijk zitten lachen. Vaak ook heeft het een ethische waarde en dan nog liefst een minder goede. In die zin spreekt men van heimelijke bedoelingen, een heimelijke deugniet, een heimelijke vent, een gluiper. Vooral in het Zuidnederlands is dit zo; zodat „heimelijk" hier practisch nog alleen in deze subjectieve of pejoratieve betekenis gebruikt wordt. Van het eigenlijk geheimzinnige zijn we hiermee ver verwijderd geraakt.

Het is er ons voorlopig niet om te doen, heel de betekeniswaarde van het geheime en het heimelijke te onderzoeken. Alleen proberen we maar om langs hun meest voor de hand liggende zin naar eigensoortige belevingen te wijzen, die zich duidelijk van het werkelijk geheimzinnige onderscheiden en waartegen de specifieke waarde van dit geheimzinnige zich scherper zal kunnen aftekenen.

Tegenover het enkel geheime of verborgen-gehoudene en het met subjectieve bedoeling geladen heimelijke, laat zich al onmiddellijk van het „geheimzinnige" zeggen, dat het veel meer behelst dan een zakelijke verborgenheid en anderzijds een heel wat sterker objectiviteit toont dan het heimelijke.

Zeker het geheimzinnige wijst op een verborgenheid, op een onopenbaarheid, een onzichtbaarheid. De verborgenheid is zelfs de vorm, de positieve vorm zelfs, waaronder het tot verschijning komt. Maar wat hier verborgen is, is niet een ding, zelfs niet een soort omschreven particuliere waarheid, althans niet als zodanig, nl. als particuliere wetenswaardigheid. De geheime zin van het geheimzinnige is niet enkel de zin van dat wat verborgen blijft, maar ook van de verborgenheid zelf. Zozeer zelfs dat het gevaarlijk zou worden het verborgene en zijn verborgen-zijn te zeer te willen onderscheiden van elkaar. Eerder zou men gaan denken dat het verborgene grotendeels uit verborgenheid bestaat. Dit wil niet zeggen, dat er niets verborgen is en dat heel het geheimzinnige uit een loze verborgenheid zou bestaan. Neen, we hebben integendeel te doen met een soort *essentiële* verborgenheid, met een verborgenheid die tot het wezen zelf van het verborgene behoort. Het woord „wezen" wordt hier met een zeer concrete bedoeling vrijgelaten, nl. om van meet af aan duidelijk te maken, dat het geheimzinnige wel iets bevatten zal wat „wezen" heeft, als is dan ook misschien de concretie van dit wezen tegenover het concrete, waaraan we menselijk gewoon zijn, te transcendent om zo maar in al zijn concretie te voorschijn te treden. In ieder geval wanneer in het geheimzinnige de verborgenheid al even geheimzinnig is als het verborgene zelf, dan betekent dit niet dat we in een soort louter formele verborgenheid terecht komen, een soort verborgenheid-*in-communi*, wat ongeveer de dunste vorm zou wezen, die men een verborgenheid kan toedenken. We bedoelen alleen maar dat aan het authentiek geheimzinnige *alles* geheimzinnig is. En als het ooit mogelijk zal blijken, omtrent de zin van dit geheimzinnige iets te begrijpen, dan zal het alleen te danken zijn aan het feit dat er juist *alles* geheimzinnig aan is.

Als nu het geheimzinnig verborgene a.h.w. identiek is met zijn verborgenheid, dan is ook deze verborgenheid identiek met het verborgene. D.w.z. dat de verborgenheid het verborgene zelf is en dat ze dus *is*. Dit inzicht laat ons toe het *onzichtbare* en verborgene van het geheimzinnige te zien als een onmiddellijke *aanwezigheid*. De kern van het geheimzinnige is dan: een *onzichtbare aanwezigheid*. Maar meteen moeten we oppassen, dat we deze onzichtbaarheid niet enkel gaan opvatten als een soort externe omhulling. Zoals de aanwezigheid van iemand die achter een deur staat: koekoek, kom eens te voorschijn. Heel de onzichtbaarheid is integendeel doordrongen van aanwezigheid. Denken we b.v. aan iets als een geheimzinnige bedreiging. Ik voel me bedreigd, altijd en overal, dag en nacht, tot in mijn dromen toe. Ik kan de bedreiging geen ogenblik ontwijken, ze volgt me overal, ze vervolgt me, ze dringt in mij door, ze doordringt mij. Ik weet niet van waar ze komt, ze kan van overal komen. Misschien zit ze in de muren, in de lucht die mij omgeeft. Misschien legt ze reeds haar ongeziene hand op mij. Ik weet niet wie mij bedreigt of wat. Is het wel een wie of een wat? Ik weet zelfs niet duidelijk of de bedreiging werkelijk is, of ik ze zelf niet ben. Wat me natuurlijk totaal weerloos maakt. Zo is ook al in een geheimzinnige bedreiging — zonder dat hier reeds het geheimzinnige in zijn zuivere vorm ervaren wordt — toch alles geheimzinnig. Zodra ik op een of andere manier

vat krijg op haar reëel karakter, al was het maar door een min of meer bepaald vermoeden, begint de geheimzinnigheid op te klaren en kan ik tenminste al op mijn hoede zijn.

Men zou hierover nu kunnen doorredeneren. Maar het is te vrezen, dat we zo van het geheimzinnige wégredeneren en de aldus gewonnen afstand met een oplossing gaan verwarren. Het is niet zo zeker, dat het fenomeen zelf van het geheimzinnige zich bereid verklaart om met onze redenering mee te gaan. En dan loopt de oplossing gevaar om naast het probleem te vallen. Dat wil nog niet zeggen, dat ze daarom verkeerd zou zijn, maar wel dat ze niets meer bij de hand zal hebben om op te lossen. En problemen moeten ter plaatse opgelost worden. Anders blijft het probleem probleem en de oplossing wordt een oplossing van niets.

Nu, als we niet doorredeneren, dan moeten we maar weer eens gaan kijken. En is een „inspicere" ons nog ontzegd, dan zullen we onze toevlucht maar weer nemen tot een „circumspicere". Ogenschijnlijk gaan we hiermede een stapje achteruit; maar misschien zal achteraf blijken, dat dit toch een nieuwe aanloop mogelijk zal gemaakt hebben.

We hebben reeds het geheimzinnige van het geheime en van het heimelijke onderscheiden. En we hebben juist deze ervaringen gekozen omreden van een gelijkenis in de benaming. Er zijn nochtans nog andere ervaringen, die allicht dichter bij het geheimzinnige staan, al gaan ze dan ook schuil onder zeer afwijkende benamingen. Het heeft zijn nut, deze ervaringen eens van dichterbij te beschouwen.

Zo is daar eerst de ervaring van het *onverklaarbare*. We moeten deze ervaring natuurlijk nemen in haar sterke betekenis en dus niet in de nuchtere zin van iets wat toevallig onbegrijpelijk is. Nemen we b.v. een onverklaarbaar voorgevoel of beter nog een onverklaarbare angst. Onverklaarbaar betekent hier niet alleen, dat ik er niet klaar in zie, dat ik er geen redelijke verklaring voor kan vinden; maar wel dat ik er niet klaar kán in zien, dat elke verklaring ontoegankelijk is en wellicht zelfs dat er geen verklaring is. De onverklaarbaarheid is geen toevallige hoedanigheid van deze onverklaarbare angst; ze hoort tot deze angst zelf, ze is er bijna de bron van. Juist de onverklaarbaarheid maakt de angst angstig. — Tegen het onverklaarbare kan ik niets doen, omdat het zonder inhoud en zonder enige gerichtheid is. Het is eindeloos effen, vlak, glad en onvatbaar; en ik kom er plots vóór te staan. Het overvalt mij eigenlijk niet: ik kijk er eerder opeens vlak tegenaan. Zo ongeveer als de man uit ik weet niet meer welk avonturenverhaal, die zich opeens in de vangarmen van een reusachtige inktvis bevond: het eerste wat hij deed was het dier een ogenblik roerloos in de ogen te staren; daarna pas begon hij verschrikkelijk angstig te worden. — Men moet niet zeggen, dat de angst geen verklaring heeft; de verklaring van de angst is juist het plotse face-à-face met het onverklaarbare.

Als we in dit voorbeeld het onverklaarbare in verband vonden met de angst, dan wil dit nog niet zeggen, dat het onverklaarbare altijd of alleen maar angst verwekt, noch dat elke angst enkel en alleen uit het onverklaarbare zou ontstaan. Trouwens ons interesseert hier alleen de beleving van het

onverklaarbare op zich, afgezien van haar verder verloop. Intussen is al gebleken, dat het onverklaarbare iets anders is dan het geheimzinnige. Het verschil ligt onder meer in een gewisse afwezigheid van zin. Het onverklaarbare is een impasse, een slop. Alleen in een slop kan men nog inlopen, in het onverklaarbare niet, het is het harde, vlakke niets. Zo zal b.v. voor een hommel, die de kamer binnenvliegt en dan onverdroten tegen de ruit blijft aanvliegen om weer buiten te geraken, die ruit wel iets onverklaarbaars wezen. Men zegt al veel te veel, wanneer men het onverklaarbare bepaalt als iets waar men niet „aan uit kan"; want men geraakt er helemaal niet „in": het is ondoordringbaar. Zijn onbegrijpelijkheid is eindeloos effen en zij mist elke glooiing waarin zich ooit een echt geheim zou kunnen verbergen.

Het onverklaarbare voert ons vanzelf naar het *raadselachtige*. Het raadselachtige is reeds een vorm van verborgenheid. Het verbreekt de vlakheid van het onverklaarbare en draagt in zich reeds een zekere ruimte, die voor een verborgen zin bewoonbaar is. Van het onverklaarbare houdt het nochtans een zekere strakheid over, althans een zekere koudheid. Natuurlijk om tot het wezen van het raadselachtige door te dringen, mogen we het ons weer niet voorstellen onder zijn verminderde of zwakkere vormen. Het raadselachtige zegt b.v. veel meer dan het *raadsel*. Een raadsel wordt gesteld, het wordt uitgedacht en opgegeven. Hegel spreekt over beide in verband met het symbool. Misschien is dit verband niet zo essentieel, tenminste vanuit het raadselachtige bekeken, maar dit verandert niets aan de tegenstelling, die hierbij gemaakt wordt tussen het raadsel en het raadselachtige. „Das eigentliche Symbol ist *an sich* räthselhaft," zegt HEGEL, „insofern die Aeusserlichkeit durch welche eine allgemeine Bedeutung zur Anschauung kommen soll, noch verschieden bleibt von der Bedeutung, die sie darzustellen hat, und es deshalb dem Zweifel unterworfen ist, in welchem Sinne die Gestalt genommen werden müsse". In het raadsel daarentegen kent de uitvinder van het raadsel de betekenis en de uitwendige vorm wordt bewust gekozen om deze betekenis half te verbergen. „Die eigentlichen Symbole sind vor und nachher unausgelöste Aufgaben, das Räthsel dagegen ist an und für sich gelöst, weshalb denn auch Sancho Pansa ganz richtig sagt: er habe es viel lieber wenn ihm erst das Auslösungswort und dann das Räthsel gegeben werde" [2]).

In ieder geval het *raadselachtige* of het *enigmatische* blijft „vor und nachher unaufgelöst". Zijn zin blijft verborgen. In het raadselachtige wordt het raadsel de sfinx zelf. In vergelijking echter met het geheimzinnige is deze zin toch altijd nog een soort verborgen *oplossing*. Dit karakter van „oplossing" beantwoordt trouwens aan de wijze waarop de verborgenheid van de zin zich in het raadselachtige voordoet. Het raadselachtige wordt geconstitueerd door een zekere disparate verscheidenheid; het is een eigenaardige en verrassende samenstelling van schijnbaar niet concorderende bestanddelen. Het bewaart altijd iets van een puzzle. Het raadselachtige is nochtans lang geen puzzle meer; want voor een puzzle, juist zoals voor het raadsel, bestaat al een oplossing. Deze wordt er alleen maar kunstmatig verborgen.

[2]) *Aesthetik* I, blz. 526.

Het raadselachtige daarentegen heeft met het spel van het raden niets meer te maken. Het is een onuitwijkbare ervaring van de werkelijkheid. De oplossing is er nog niet. Het is zelfs zeer de vraag of er *überhaupt* een oplossing mogelijk is. Want van de metafysische overtuiging, dat tenslotte alles wel ergens een oplossing moet hebben, weet de onmiddellijke beleving van het raadselachtige nog niets af. Alleen dit is zeker, dat het raadselachtige specifiek naar een oplossing gericht blijft; maar dat is ook alles. Het raadselachtige staat vrij dicht bij het geheimzinnige. Alleen is het minder diep. Het is minder diep dan frappant, meer rationeel intrigerend dan intrinsiek ervaarbaar; het is inwendig heterogeen en vertoont zelfs een zekere bontheid van tegenstelling. Allemaal dingen die nog steeds een zekere objectieve vlakheid veronderstellen. En in deze vlakheid is het geheimzinnige niet thuis.

Zodra in de beleving van het raadselachtige de mogelijkheid van een oplossing onwaarschijnlijk gaat worden, begint heel het raadselachtige zich in een waas van onwaarschijnlijkheid te hullen en verglijden we naar de ervaring van het *irreële* of *onwezenlijke*. De ervaring van het irreële is natuurlijk heel iets anders dan een logische conclusie van een ,,non lieu". Het is een zeer positieve ervaring en haar object is dit evenzeer. In de irrealiteitservaring wordt de werkelijke wereld, een werkelijke verschijning of een werkelijk gebeuren ervaren als niet zijnde zoals het werkelijke: als iets dat er is en dat er ook niet is — of liever als iets wat er is door er niet te zijn. De irrealiteitservaring is geen twijfel aan de werkelijkheid, ook geen vrees om begoocheld te worden, nog minder een begoocheling. Het irreële heeft integendeel al de kenmerken van het reële: het is niet leeg, niet vormloos, niet inhoudloos, niet onfiguratief, het ziet er integendeel uit zoals het reële. Het mist alleen het laatste kenmerk van het reële, nl. de realiteit. Niet dat het er gewoonweg niet is, het maakt alleen de indruk er niet te zijn. Het is er als on-wezenlijk, als een plotseling aanschouwelijk vervangen van het echte door het andere-van-het-echte. Het heeft niet de ijlheid van het schimachtige, het is solied. Maar juist deze soliditeit doet zich voor als een verschijningsvorm van een niet-zijnde. Het is niet een niet-zijn van het zijnde; maar het is het niet-zijn zelf, dat in het zijnde subreptief de plaats van de werkelijke ziel van het zijnde heeft ingenomen. Het irreële is het aanschouwelijk verstek der realiteit. De ontologische verklaring voor dit fenomeen kan allicht gevonden worden in de structuur zelf van het contingente zijn, dat in zich ,,zijn" én ,,niet-zijn" is. Maar een dergelijke verklaringsperspectief treedt niet binnen de ervaring van het irreële: zij zou deze ervaring zonder meer opheffen en het irreële opklaren.

De beleving van het irreële is meer verspreid dan men soms denkt. En ze hoeft daarbij helemaal niet pathologisch te zijn. Best mogelijk is ze mede geconditioneerd door physiologische toestanden, maar dat is volkomen bijkomstig. Ze kan ons opeens overkomen in een drukke straat b.v. Ook het fenomeen van de ,,fausse reconnaissance" heeft iets irreëels. Komen we niet doorgaans, bijna onopgemerkt, door een moment van irrealiteitsbeleving, wanneer we binnen de aanschouwing der uiterlijke dingen tot oordelend zelfbewustzijn overgaan of andersom? In het estetisch dromen, dat men als

de aanvang der zgn. inspiratie kan beschouwen en dat in de dingen zelf plaats grijpt — men droomt altijd binnen de werkelijkheid — komt duidelijk een moment van irrealiteit voor. De dingen beginnen daarin immers hun vertrouwde zakelijkheid te verliezen zonder nochtans reeds hun diepere zin te openbaren. Maar tenslotte zijn er ook nog een aantal objectieve situaties, die a.h.w. van nature tot irrealiteit stemmen: een zonsverduistering in volle dag b.v.; een helder maanlandschap, of het landschap van de maan zelf; een afgelegen dorpje in hete middagrust als er toevallig niemand op straat te zien is, enz.; en vooral bepaalde situaties in de droom, b.v. het drömen dát men droomt.

Het irreële heeft zeker iets mysterieus. Het is trouwens een eigenaardig vernemen van een echo uit de grondstructuur van het contingente wezen. Het is als een kier op een niet-zijn, dat ons „zijn" constitutief beperkt; een ervaring, dat ons „zijn" niet Het Zijn is, maar dan een soort soliede ervaring hiervan. Zoals het geheimzinnige bezit het een onbetwijfelbare diepte. Het verschil is echter dat deze diepte leeg is. Hoe kan dit ook anders? En juist deze leegheid houdt het van het authentiek geheimzinnige onderscheiden. De geheimzinnigheid, die het bezit, is maar een weerklank der echte geheimzinnigheid; want het irreële is in de grond maar een halo-verschijnsel. Ook heeft zijn weerkaatste geheimzinnigheid iets *onwennigs*. Het echte geheimzinnige daarentegen heeft dit niet, zoals verder blijken zal.

Een uitdrukkelijker positiviteit bezit reeds de beleving van het *vreemde (l'étrange)*. Voor wat met deze vreemdheidsbeleving bedoeld wordt, kan ik niet beter doen dan te verwijzen naar de verhalen van KAFKA. Ook andere reeds vernoemde en nog te vermelden ervaringen kan men in deze verhalen terugvinden, maar de meest treffende is wel die van het vreemde. — Het vreemde is niet alleen het oneigene, het *maakt* ook oneigen, het onteigent de mens zou men kunnen zeggen. Het ont-heemt hem. Het vreemde vervreemdt, „entfremdet". Dit is nochtans niet louter negatief. Het vreemde is immers ook het positief *andere*, maar dan het andere van het eigene, het andere van het zelf. Is het eigene het echte, het vreemde is nochtans niet hetzelfde als het *onechte;* want het andere is ook het andere van het zelf, en dus ook weer enigszins een ander zelf-zijn, maar een vermoedelijk zelf-zijn dat mij vreemd — in de zin van ongemeenzaam en on-zelf — voorkomt. Het is dit niet onder één of ander aspect, maar het is dit als zodanig. Heel zijn inhoud is: vreemd te zijn.

De positieve, ofschoon fundamentele andersheid van het vreemde maakt nog dat het mij, in mijn vervreemd worden van mijn eigenheid, *bevreemdt*. Het omvat mij met vreemdheid. En meer bepaald in dit bevreemdende ligt het onderscheid tussen het *étranger* en het *étrange*. Ik sta in het *étranger*, maar ik sta altijd vóór het *étrange*. Zijnde het essentieel andere, kan ik er mij niet mee verenigen. Ik ben er aan gebonden in geopponeerdheid. Ik ben er bij en kan het niet *thuis* brengen; het is immers het *vreemde*. Zo kan ik het vreemde alleen maar aanstaren. En in dit aanstaren zie ik het steeds als het andere van wat ik verwacht. Het vreemde is niet zonder meer irreëel, het is enkel irreëel in vergelijking met mijn realiteit; maar deze essentiële

relativiteit maakt het ook tot een andere realiteit. Ik ervaar er mijn realiteit in als in een tegenbeeld, als in een totaal misvormende spiegel. Maar het blijft een spiegel, al maakt die spiegel alles heel anders. Het is noch aantrekkelijk, noch afschrikwekkend: het is alleen maar bevreemdend, vreemd.

Zou men misschien mogen zeggen, dat het vreemde de zelfkant is van het wezen? Als dat zo is, is het in de grond toch weer negatief. Maar zijn negativiteit is er dan een die uit zichzelf weer als een positieve tegenwerkelijkheid opduikt. Met het geheimzinnige heeft het de overeenkomst dat het het wezen verbergt, maar het verbergt het binnen de onbegrijpelijke vorm van het tegendeel. En daarom is het ook weer niet tot het geheimzinnige terug te brengen. De omgekeerde dubbeling, die eigen is aan het vreemde, is in het geheimzinnige niet te vinden. Ook wens ik in het vreemde niet binnen te dringen. Heeft het trouwens wel een eigenlijk „binnen"? Een tehuis? Want een essentieel vreemd tehuis wat mag dat betekenen? Toch is blijkbaar mijn tehuis-zijn-in-mijzelf aan het vreemde gebonden. Het is in oppositie met het vreemde dat ik mijzelf als een „thuis-keren" beleef, al is het dan ook door de vermiddelende ervaring van mijn eigen vreemde uithuizigheid.

Het vreemde brengt mij buiten mijzelf, buiten mijn eigenheid, het *wonderbare* daarentegen brengt mij in extase. Ook de extase zegt een zeker buitenzijn. Zij is echter een uittreden in schouwing. Trouwens het „wonderen" betekent oorspronkelijk „schouwen". „Schouwen" is niet hetzelfde als „zien". In het schouwen wordt de ziende blik a.h.w. opgedronken door het geschouwde. Het wonderbare lokt naar zich toe, in-zich-in zelfs. Zijn wezen blijft nochtans onachterhaalbaar. Het blijft steeds verrassend. Nochtans is het eigenlijk niet successief verrassend; het blijft continu verrassend in zijn geheel. Ook de zin van het wonderbare is verborgen, zoals de zin van het geheimzinnige. Alleen is zijn zin uiterst schouwbaar verborgen, bijna spectaculair. Er is ontzaglijk veel te zien aan de wijze zelf waarop hij zich verbergt. „Veel" wil hier liever niet begrepen worden als „multa", maar als „multum". Daarom is de zin van het wonderbare ook niet geweldig diep verborgen, hij schijnt eerder overal nogal onmiddellijk achter te zitten. Ook is de onzichtbare aanwezigheid die ook het wonderbare *bewoont* — het wonderbare heeft immers altijd iets van een „wonderland" — haast van minder belang dan de verrassende wijze waarop deze aanwezigheid zich heerlijk vermoeden laat. Men neemt bij het wonderbare gemakkelijk genoegen met dit heerlijk vermoeden; en zelfs is men in de grond vrij bereid om zich in dit heerlijke te blijven vermeien zonder zich om het ware aanschijn van het verborgene uitzonderlijk te bekommeren. De onzichtbare aanwezige zin is dan ook in het wonderbare niet zó alles doordringend. Hij gaat eerder schuil achter het schouwspel van zijn kleurige verborgenheid. Zeker de beleving van het wonderbare kan zich in zuivere eenvoud trachten te stellen. Men heeft in deze zuiverder beleving, waarin het wonderbare zich tot het *wondere* vereenvoudigt en met een onverdeeld θαυμάζειν tegemoet getreden wordt, zelfs het begin der filosofie gezien. Maar men kan zich toch afvragen of dit begin niet een beetje dieper moet gezocht worden. Het geheimzinnige ligt in ieder geval dieper dan het wonderbare en het wondere.

Het *toverachtige* tenslotte is misschien nog minder diep dan het wonderbare, maar anderzijds wordt het toch gekenmerkt door een zekere mysterieusheid, waardoor een vergelijking met het geheimzinnige wel zijn nut kan hebben. Men spreekt van een toverachtig kasteel, een toverachtig licht. Het toverachtige houdt altijd verband ofwel met een te voorschijn brengen van dingen ofwel met een verandering van hun gedaante. Het is niet hetzelfde als het *feeërieke*, dat meer het, laten we maar zeggen, bengaals karakter van het te voorschijn toveren onderstreept en dat met het geheimzinnige maar weinig verwantschap meer vertoont. Wat daarentegen het toverachtige een zekere mysterieusheid verleent is wat men zou kunnen noemen het *onaardse* — liever dan het bovenaardse — waarmee het zich voordoet. Zoals het naar irrealiteit zwemend vreemde is het als een filigrafisch zichtbaar worden van iets als een andere, ongekende wereld in de ons vertrouwde wereld. Dat dit andere in staat is om de dingen om te toveren, wijst wel op een verborgen kracht. En het feit dat dit omtoveren ons momenteel de vertrouwde wereld, die de onze is, ontneemt, laat in deze kracht iets min of meer malitieus vermoeden, althans voldoende om ons op onze hoede te doen zijn, om zelf niet door de betovering verrast te worden. Denk b.v. maar aan „Le grand Meaulnes" van Alain FOURNIER of „Le jardin d'Hyacinthe" van Henri BOSCO. Direct geheimzinnig is echter het toverachtige niet. Ten eerste omdat het eerder naar een soort andere werkelijkheid, een andere wereld verwijst; ten tweede omdat het zoals het wondere ons te zeer in beslag neemt door zijn onwaarschijnlijke verschijningsvorm zelf; en tenslotte omdat het ons niet zozeer aanzet om er in binnen te dringen en naar zijn verborgen oorsprong te gaan zoeken dan wel ons eerder terughoudend stemt tegenover de ban waarin het ons dreigt te vangen.

Is het nodig er op te wijzen dat deze verschillende ervaringen zich meestal eerder voordoen als belevingen van een min of meer onbestemde „sfeer" dan als ervaringen van een objectief omschreven gegevenheid. Vandaar ook dat ze meestendeels hoofdzakelijk impliciet blijven, d.w.z. alleen maar een zekere nieuwsoortige tint over de werkelijkheid spreiden; en dat ook een analyse van deze ervaringen ze eerder vluchtig moet verrassen dan ze rustig objectief kan onderzoeken. Het zijn alle ervaringen die zich weinig geneigd vertonen om voor een fenomenologische beschrijving langdurig te poseren. Men zal er dan ook niet zo gauw het laatste woord over gezegd hebben en hun objectieve onbestemdheid zal dan ook aan de beschrijving zelf een zekere onbestemdheid moeten verlenen. We hebben er echter wellicht toch genoeg van gezien om te weten dat het authentiek geheimzinnige met geen enkel van hen kan samenvallen. We kunnen dan ook alles wat voor de reeds vermelde ervaringen karakteristiek was veilig wegnemen van wat karakteristiek zou kunnen zijn voor het geheimzinnige, zonder zijn essentie te verminken. Misschien is deze er des te geheimzinniger door geworden; maar dit resultaat is allesbehalve een verlies.

Na dit alles moeten we nu maar tot het geheimzinnige zelf terugkeren — het is alles wat we nog kunnen doen — en proberen om, door een zachte

belegering van zijn geslotenheid, enige openbaring omtrent zijn ware aard te bekomen. Voor een aantal mogelijke vergissingen hieromtrent zijn we in ieder geval al gewaarschuwd.

Wat zegt ons nu het geheimzinnige? Het zegt ons dat het geheimzinnig is! De benaming zelf, die het zich eeuwenlang heeft laten welgevallen, is de meest oorspronkelijke echo die het in de menselijke λόγος verwekt heeft. We moesten die echo eerst maar eens zeer aandachtig beluisteren. De menselijke taal is echter niet enkelvoudig en evenmin dus de echo die het zijn der dingen in de taal verwekt. Om ons luisteren tot groter objectiviteit te stemmen kunnen we eerst even luisteren naar de echo van een andere taal dan de onze.

De Grieken noemden het geheimzinnige μυστήριον en ook het Nederlands, wanneer het zijn verre verwantschap indachtig, soms nog Grieks spreekt, noemt het „mysterieus". Μυστήριον komt van μύω. En μύω wil zeggen „sluiten", μύομαι „zich sluiten". Het wordt vooral gezegd van de ogen: „μύσαντες δ' εἴχομεν θείαν νόσον" (*Antig.* 421), en „οὐ γάρ πω μύσαν ὄσσε ὑπὸ βλεφάροισιν ἐμοῖσιν ἐξ οὗ σῇς ὑπὸ χερσὶν ἐμὸς πάις ὤλεσε θυμόν" (*Ilias* 24, 637/8). Ook van bloemen, van wonden ἕλκη μεμύκοτα. Ook van de lippen en van de mond: en dan betekent het „zwijgen". Misschien is deze laatste betekenis toch wel de meest oorspronkelijke. Misschien is μυ oorspronkelijk een klank-imitatie. Want om te zeggen „sst!" zeiden de Grieken „μυ", een licht grommen met de zich sluitende mond: de aankondiging van de stilte.

Het μυστήριον, het mysterieuze is dus iets wat zich sluit, wat zwijgt. Men *verneemt* nochtans dit zwijgen; want het mysterieuze *is er.* Maar de Grieken leefden onder zo'n heldere hemel, dat het mysterieuze voor hen wel gauw visueel zal geworden zijn. Daarop wijst al het veelvuldig gebruik van μύομαι voor de ogen. En dan zou het mysterieuze iets zijn dat zich sluit op het ogenblik dat men er naar kijkt en zich gesloten houdt zolang men het blijft aanschouwen. Men ziet natuurlijk wel wát, maar men ziet nooit wat het is. Veronderstel een magisch huis waarvan de luiken vanzelf zouden dichtgaan, als men er naar kijkt. Maar ja, met dit huis zijn we niet meer in Griekenland. Stel u liever voor een groot Grieks godenbeeld met een open, maar haast blind en eindeloos ver starende blik, terwijl het laatste door de mond gefluisterde woord ongehoord blijft. Zo is het mysterieuze een aanwezigheid, die haar zelfheid haast openbaren gaat, maar juist door ze toeluikend te verbergen.

Is nu dit zich sluiten van het mysterieuze een weigering? Dat kan men niet zeggen, want dit zou ons reeds een zeker inzicht geven in iets als een bedoeling van het mysterieuze. We zouden erin kijken, wat eigenlijk niet mogelijk is. Neen, het feit van zich te verbergen is even mysterieus als het verborgene zelf. Het is trouwens hetzelfde. Het mysterie is mysterieus in alles. — Toch is er wel iets over te zeggen. Want het mysterieuze — om het enigszins met behulp van een anthropomorfisme uit te drukken — vertoont tenslotte toch een zekere gedraging. Het is *naar ons* gekeerd. Het verschijnt *in* ons menselijk bestaan. Het hoort er enigszins bij. Het is enigszins *ons* mysterie. En dus enigszins iets van ons, men zou haast zeggen: enigszins

onszelf. Maar wat wil dat zeggen? Ja, dat we in het mysterieuze staan, dat het mysterieuze er is. Maar ook dat is weer ontzaglijk mysterievol.

Willen we nu eens beluisteren hoe het mysterieuze in onze eigen taal aanwezig is? Er bestaat een kans dat we dit beter verstaan. Daar heet het mysterieuze het „geheimzinnige". Wat is het „heim"? Het „heim" of het „heem" is het „huis", de woning, *home* in het Engels. We herkennen het o.m. nog in de Frankische plaatsnamen: Isegem, Sottegem, Nossegem, enz. „Te heime" zei men vroeger voor „te huis": „Doe quam aen der vesper tijt, dat alle man te heime was" en „Altemael des conincs scat ende de baroen van der stat blijven heim ende hebn vrede". „Heimeyc" wil zeggen „tot het huis behorend": „(Si) dede een hondeken ute gaen, dat heimelyc ende clene was, spelen in dat scoone gras". En verder heeft het de betekenis van „familiaris": „Mijn her Lanceloot...... groet u allen gemeinlike, beide vremde ende heimelike". — Maar „heimelijk" heeft — zou men kunnen zeggen — nog een meer binnen-huiselijke betekenis, nl. „het in het huis zijnde zodat het voor vreemden ontoegankelijk en verborgen blijft", dus: het in het gesloten huis zijnde, het verborgene, het geheime: „Met desen worde hi selve gheet in een heimelic camerkijn" of „In ene hemelike stede, van de casteele ene halve mile" [3]). Het is ons intussen reeds opgevallen, hoe in het Germaanse geheim de nadruk wordt gelegd op de inwendigheid; het lijkt wel dat het meer dan het Griekse mysterie een indruk wekt van „bewoond te zijn". Het is een huis. Ook het gesloten huis wordt van buiten gezien, maar het ongeziene verborgene wekt dadelijk een gevoel van sterker innerlijkheid, van concreter innerlijkheid ook.

Het gebruik van „heimelijk" is in de moderne taal, althans in de laatst vermelde betekenis, bijna helemaal door „geheimzinnig" vervangen en als zelfstandig naamwoord door „geheim". De oorsprong van het suffix „ge-" is vrij duister en men aarzelt er een bepaalde betekeniswaarde aan toe te kennen. Houdt het verband met het „ge"-suffix van het verleden deelwoord? Misschien wel. In dit geval zouden we te doen hebben met een soort perfectum-betekenis; tenslotte met een soort versterking van het begrip. In het geheim zouden we dan iets kunnen horen als het „heim zijn van het heim", een soort terugkeer van het begrip in zich, dus van het „heim en huis zijn" in zichzelf.

In ieder geval als we het begrip „geheim" tot zijn diepste imaginatieve grond terugbrengen, dan wordt ongeveer een betekenis zichtbaar als „iets wat in zichzelf als in een eigen heim of huis verborgen blijft". Het „geheimzinnige" zegt alleen maar wat duidelijker dat het geheime een zin heeft, m.a.w. dat het gesloten huis bewoond is. Maar het is onmogelijk te weten wie er in woont of wat er in woont en juist dit niet-weten opent een perspectief die ons met een zekere schroom vervult.

Men spreekt vaak van een geheim kasteel b.v., maar zoals men ziet, is dit in de grond reeds een pleonasme: het geheim zelf is al een kasteel, een woning, een huis. Vanuit deze grondbetekenis is de verbeelding haar gang gegaan om het geheimzinnige al maar aanschouwelijker te maken. Zo kwam

[3]) J. Verdam, *Middelnederlandsch Woordenboek.*

het geheimzinnige huis al gauw op een afstand te staan, op een moeilijk te bestijgen berg (cfr. het slot van KAFKA), in een diep woud, in een ver land. En meteen beginnen de legendarische tochten op zoek naar het geheim. Wanneer eenmaal de oorspronkelijke voorstelling verwijd wordt, staat de deur open voor de toevallige vinding van de fantasie. De oorspronkelijke poging om het geheim te benaderen werd een zoeken naar een schone slaapster in het woud, naar een gulden vlies of een zwevend schaakbord. En de nachtelijke avonturen van de tocht werden weldra geheimzinniger dan het geheim zelf. De ontologie van het geheimzinnige verschoof naar een psychologie van het geheimzinnige. De evolutie bereikt haar grens in de mystificatie van de moderne griezel- en detective-verhalen, waarin met het geheimzinnige enkel nog een spel wordt gevoerd.

Van belang in dit alles is het primair imaginatief gegeven, waarin het begrip oorspronkelijk ontstaan is en waaraan het steeds enigermate gebonden blijft. Het is immers deze autochtone gebondenheid welke aan het gedachtelijke altijd een zekere onvervangbare grondtint geeft waardoor het nooit onverminderd of ongewijzigd in een andere taal kan worden omgezet.

Intussen is toch geen begrip met zijn voorstelling identiek. Het is zelfs in wezen het mede-begrijpen van de relativiteit der voorstelling waardoor het begrip tot begrippelijkheid komt. Een eerste vorm reeds van deze voorstelling is dat ze mij het gekende enkel *vóórstelt* en het mij in een geopponeerde, een haast ruimtelijk geopponeerde objectiviteit voorhoudt. Daarom vinden we het, zolang we het begrip of de idee van het geheim als nog identiek met zijn spontane en primaire voorstelling beschouwen, vanzelfsprekend, dat we *vóór het geheim* staan, dat we het geheime huis gesloten zien van buitenuit. Het zich uitzuiverend begrip tracht zich los te maken uit deze verhouding door zich in het geheim *in te denken*. Maar dit zich losmaken betekent geen hardhandige verbreking; het zal zich het veiligst — omdat het toch op zijn beurt niet voorstellingloos geschieden kan — in de verlenging der primaire imaginatie voltrekken. Men roemt tegenwoordig het zijn-in-de-wereld van de menselijke geest, maar elk begrip brengt zo een beetje van huis uit zijn eigen manier mee om in die wereld te zijn. En men moet die fantasie toch enigszins respecteren. Doet men dit niet, dan treedt weldra de artificiële voorstelling in de plaats van de spontane en fundamentele, de conventionele in de plaats van de natuurlijke, de cerebrale en gezochte in de plaats van de onirische, zoals Bachelard zou zeggen, en de eenvoudig gevondene.

Door het feit dat ik geestelijk wetend ben omtrent het geheimzinnige, stel ik mij *in* het geheim, d.i. ik vat het geheim als *geheim*. Ik waag mij in het mysterieuze slot. Dit is niet een verhelderen van het geheimzinnige, dit is enkel een nu geestelijk en inwendig raken van het geheim. Ook het huis is niet meer het voorgestelde, het is het reële huis van mijn bestaan en heel mijn bestaan zelf openbaart zich nu aan mijn geest als vol van geheim, als geheimzinnig doortrokken van een onzichtbare aanwezigheid, die mij het huis en het heim bouwt waarin en waardoor ik ben. Toch ben ik geen vreemde in dit huis. Huis en eigen huis zijn hetzelfde. Het huis laat zich

eigenlijk enkel van binnen als huis en behuizing ervaren. Daarom zeg ik ook niet: „ik ga naar mijn huis", maar: „ik ga naar huis".

Ik sta in het huis van mijn *zijn;* maar het huis is veel groter dan ik en zijn geheimzinnigheid neemt er alle grenzen van weg. Toch is het huis het zijnde „ergens" waar de mens thuis is, d.w.z. waar hij *bij zichzelf* is. Het huis is het *bij zich,* het *bij ons,* het *bij mij.* Het is het ontologisch „ergens" waar de mens vrij zichzelf kan zijn, d.i. waarin zijn zelfheid zich *inzichtelijk* wordt en waarin tevens het zich-zijn zich in authentieke zelfheid en *vrijheid* uitoefenen kan. Dit zichzelf-zijnde „bij-zich-zijn" is het eigenlijke huis van de mens. En hier is het juist dat het geheimzinnige zijn „Dasein" heeft. De mens zelf is het geheim en het hart van het geheimzinnige is zijn onvervreemdbaar „er zijn". Want dit „er zijn" ervaart hij als ongrondbaar en onverhelderbaar vanuit zijn louter „zich zijn". Hoever het zich ook in zich doorpeilt, immer vluchten de gronden. Het verschijnt als gegrond in het grondeloze. Het zichzelf-zijn is de gesloten vorm van zijn verborgene gronding zelf. Het verschijnt aan zichzelf als een ondoorschouwbaar hangen in een mysterieus te voorschijn gebracht worden uit het ondoorgrondelijk verborgene.

Intredend in de inwendige zelfheid van zijn bestaan, staande in het geheim van zijn wezen, staat de mens meteen wederom *vóór* het geheimzinnige. Want het is maar al te onloochenbaar, dat deze intrede het geheim niet oplost. Hoe diep men het geheim van het bestaan ook binnengaat, hoe diep men zich ook waagt in het huis van het „zijn", hoe dieper en verborgener zich het geheim betoont. Meende de mens de onzichtbare aanwezigheid door zijn intrede in haar als de enkel eigene aanwezigheid te zullen ontdekken, zichzelf in zichzelf te verrassen, de wederervaring die het heim hem bereidt, ontvouwt in hem het besef dat een steeds grotere aanwezigheid zijn aanwezigheid-aan-zichzelf geheimzinnig omvangt. Zo is hij als de dolende ridder, die de wereldlijke tocht door het nachtelijk woud heeft aangedurfd en binnengedrongen is in het geheimzinnige slot, maar zich nu plots door een nieuwe wereld van geheim omgeven voelt en weer staat *vóór* de geheimzinnige muren, de deuren, de gangen, de holten en nissen in de wanden, de schemering en vooral de geweldige stilten en mysterieuze nauwhoorbare geluiden, waardoor de dingen soms hun onbestemde wezenheid verraden. Zo staat de mens in het eigen wezen weer onmachtig *vóór* dit alles, waar hij toch *in* staat. Hij weet zich nu de bewoner van de inwendige geheimzinnigheid van het *zijn.*

Maar dit nieuwe „vóór het geheimzinnige staan" is geen „vóór" meer van buitenuit. Het tracht de ervaring te verwoorden van een innerlijke ondoorschouwbare zijnswerkelijkheid, die het zelf-zijn alom oneindig overschrijdt; de ervaring, dat het reeds mysterieuze in-zich-zelf-zijn hem in feite toestroomt uit een onpeilbare bron van verborgene gronden, die zijn wezen absoluut omgeven. Niet enkel hem omgeven, maar hem *doorgronden,* niet alleen maar als een onzichtbare „andere" *aan*wezigheid, niet alleen als een transcenderende *om*wezigheid, maar als een aller„heimelijkste" *in*wezigheid, die hem innerlijker en heimelijker is dan de eigenheid zelf van zijn feitelijke zelfheid.

Binnen de ervaring dezer innige *inwezigheid* brengt het bewustzijn omtrent zijn zelfheid, omtrent zijn eigen bij-zich-zijn hem in *vertwijfeling.* Het wordt hem onmogelijk in dit bij-zich-zijn nog een absolute eigenheid te vinden en het als een onvermengd bij-zich-zijn te herkennen. Dit bij-zich-zijn is immers niet in zichzelf gegrond, het is dus *niet zonder meer* zichzelf noch zonder meer absoluut. Het draagt in zich een fundamentele en wezenlijke ontoereikendheid, een zekere on-zich-heid zelfs, een inwendige vreemdheid aan zichzelf. In een eventuele poging om het geheim van zijn wezen tot zijn loutere eigenheid terug te brengen, stelt de mens zich voor de dreiging van het „Unheimliche", dat zijn wezen in zich verbergt. Elke poging om zijn wezen te gronden in zichzelf openbaart hem het *afgrondelijke* der verabsoluteerde eigenheid. Dan verduistert in hem de geheimzinnigheid tot een *slecht geheim* van donkerte en van niet-heid.

Tegen deze donkere dreiging verschijnt hem het transcendente als een licht, een ongezien en verborgen licht, maar een *in-wezend* toch en als wezen-grondend *geweten* licht. Maar uit deze nieuwe verhouding blijkt, dat het geheimzinnige in hem nu *onvolgroeid* is en zijn „staan in het mysterie" openbaart zich aan hem in heel zijn *ambivalentie:* verborgen licht en dreigende donkerte, tweesprong van zijn en niet-zijn. In het ambivalente echter kan geen zelfheid stand houden. De verstarring in het ambivalente betekent op zich reeds de verscheuring der zelfheid. Heel de echtheid van het wezen staat nu op het spel.

Het is mogelijk, dat de mens zich poogt te redden uit de ambivalentie door op een haast onbegrijpelijke wijze en met een haast onverklaarbare zelfverblinding het geheimzinnig transcendente te ontkennen, dat hij de verborgen grond van zijn wezen verloochent om zich behoudzuchtig vast te klampen aan zijn loutere en enkele eigenheid, in elke openstelling van zijn wezen enkel verlies speurend, dat hij het geheim van het absolute ondraaglijk gaat vinden en door een bewuste weigering van dit geheim zichzelf met koude zakelijkheid in het afgrondelijk „Unheimliche" stort.

Het is mogelijk, dat hij zich aan het mysterieuze gewonnen geeft, buigt voor de werkelijkheid van het geheim dat zijn bestaan in-wezend doorgrondt, en heel zijn zelfheid en eigenheid wendt tot een betrouwvolle overgave aan het onbegrijpelijke; met één woord, dat hij onvoorwaardelijk aanvaardt, *dat het geheim goed is omdat het er is.*

Aan deze diepe wending van de menselijke zelfheid komt het geheimzinnige — al blijft zijn verborgenheid hierbij onverminderd, al wordt zij er wellicht nog verborgener door — met een verrassende onthulling tegemoet. Het is alsof tot nog toe heel de ervaring van het mysterieuze als door een waas van *dubbelzinnigheid* omneveld werd, ja zelfs alsof een soort onbepaalbare *Umheimlichkeit* het ons dubbel verborgen hield. Het is waar dat men dit pas goed begint te bemerken achteraf, maar dat verandert niets aan de zaak zelf. Uit deze onbestemdheid treedt het mysterieuze nu definitief met een onbetwijfelbare authenticiteit te voorschijn. Het is alsof tot nog toe het geheimzinnige nog een dieper geheim in zich heeft gedragen en zich nu pas begint te openbaren als „eenvoudig" en enkel geheim, als het onmid-

dellijk geheim van het Zijn zelf. Het openbaart zich nu aan de diepste innerlijkheid van de mens met een ontzaglijke *vanzelfsprekendheid* en als een haast tastbare *werkelijkheid*. Toch zal geen menselijke klaarheid omtrent de geheimzinnigheid van het Zijn ooit deze geheimzinnigheid wegnemen. Het Zijn laat met zichzelf geen rationele roofbouw plegen. Men kan zijn mysterieusheid niet verzakelijken zonder haar meteen te verzaken. De hoogste ontdekking, die de mens omtrent het mysterie van het Zijn kan maken, is die van zijn oneindige mysterieusheid zelf en de hoogste realiteit, die hij in het licht van zijn geest bevestigen kan, is dat het mysterie zo geweldig reëel is.

Het geheimzinnige Zijn *is er* en het is goed, omdat het er is. En zijn verborgenheid is niets anders dan de transcendente realiteit van dit „goed en waarachtig" zijn. Maar als het *eigenlijke* het verborgene is, dan wordt het meteen begrijpelijk, dat voor de mens, die zich tot het geheimzinnige bekent, niet langer dit geheimzinnige maar wel het zichtbare hem tot argwaan gaat stemmen, dat juist het on-geheime en het genaakbare zich in een waas van vreemdheid en oneigenheid gaan hullen. Dit betekent ook voor de directe verhouding van de mens tegenover zichzelf een hele omkeer. Het bevrijdend besef begint in hem te rijpen, dat hij zijn grondige eigenheid niet langer vrijwaren kan door haar bij wijze van individuele helderheid te bevestigen; dat zijn authentieke zelfheid en zijn authentiek bij-zich-zijn niet in een possessieve beslotenheid van zijn wezen te zoeken zijn, maar in een onvoorwaardelijke openheid naar het geheime en verborgene, dat zijn wezen trouwens doordringt en waaruit het a.h.w. bestaat. Het laatste narcissisme der zelfheid wordt hier doorbroken. Zijn zelfheid wordt immers inwendig gegrond door een heel wat groter mysterie dan deze zelfheid zelf en het is niet in een pure horizontale identiteit met zich, maar in een eindeloze intocht in deze inwendige en verborgen grond dat hij het echte bij-zich-zijn zoeken moet. Geen verlies van zelfheid is hier te vrezen: God gaf de mens *zelf* te *zijn*, zoals ook Hijzelf *zelf* is; maar enkel in een totale verhouding tot de goddelijke Zelfheid kan de mens zich tot authentieke en onvervalste zelfheid verdiepen.

Deze intocht in Gods grondende Zelfheid blijft echter voor de geest het grote avontuur. Want het is een intocht in het grote Verborgene zelf. Maar nauwelijks heeft de mens zich onvoorwaardelijk in het Verborgene gewaagd of het Verborgene wordt hem tot een verrassende *berging*. Het geheim openbaart hem zijn uiteindelijke *goede zin:* het verborgene *bergt* de mens in zijn oneindigheid. Het verborgen geheim wordt hem tot het bergende huis; het wordt hem tenslotte toch tot eigen *heim*, tot vrije woning en beschutting. Het heimelijk verborgene bouwt hem de sterke *burcht*, waarin zijn wankel wezen de *veiligheid* vindt van een *goddelijke woonachtigheid*.

Leuven L. VANDER KERKEN, S.J.

ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Beitrage wurde versucht einigermaszen einzudringen in die Bedeutung dessen, was man das Erlebnis des Geheimnisvollen nennen könnte. Eine möglichst reine Fragestellung veranlaszte zum Versuch, das Erlebnis des Geheimnisvollen phänomenologisch aufs deutlichste zu unterscheiden von einer Anzahl verwandter Erfahrungen, wie etwa dem nur Geheimen und dem Heimlichen, wogegen das eigentlich Geheimnisvolle sich schon abzeichnet als eine *unsichtbare Anwesenheit*, an der *alles* geheimnisvoll ist. Weiter noch unterscheidet sich das Geheimnisvolle vom *Unerklärlichen*, vom *Rätselhaften*, vom *Irreellen*, vom *Sonderbaren*, vom *Wunderbaren* und *Zauberhaften*. — Das wichtigste Ergebnis aber dieser ersten Umschreibung ist gerade, dasz das Geheimnisvolle nur umsoviel geheimnisvoller erscheint. Daher wird ein neuer Versuch gemacht sich dem Wesen des Geheimnisvollen anzunähern, indem man ausgeht von einer Analyse des von dem Erlebnis des Geheimnisvollen im griechischen und germanischen Sprachbestand nachgelassenen Widerhalles. Auf dieser Weise läszt sich der Begriff des Geheimnisvollen zurückführen zu seinem tiefsten Einbildungsgrund, aus dem etwa eine Bedeutung hervorgeht wie „etwas, das in sichselbst wie in eigenem Heim oder Haus verborgen bleibt". — Indessen aber ist ja kein Begriff seiner Vorstellung identisch wiesehr er immerhin der Sprachvorstellung autochthon anhaftet. Die Vorstellung des Geheimnisvollen stellt den Menschen noch immer *vor* dem Geheimnis und läszt ihn das geheime Haus von auszen her anschauen. Dadurch aber dasz sie die Vorstellung klärt, versucht die Idee sich *in* das Geheimnis hineinzudenken. Sie dringt einigermaszen in das Geheimnis ein, indem sie in geistlichem Wissen das Geheimnis als solches erfaszt. Da entdeckt der Mensch ebenfalls, dasz er selbst in dem Geheimnis steht und dasz sein Dasein sich ihm wie etwas ganz geheimnisvolles enthüllt. Der Mensch selbst ist geheimnisvoll und der Kern seines Geheimnisvollseins ist sein unveräuszerliches „Da Sein". Dieses „Da Sein" empfindet er als unergründlich und unerhellbar von seinem reinen „Sichselbstsein" aus. Verweilend also im Geheimnis seines Wesens steht der Mensch abermals vor dem Geheimnisvollen. Er weisz sich jetzt Bewohner des inneren Geheimnisses des „Seins". Dieses Geheimnis ist nicht mehr nur unsichtbare *An*-Wesenheit, es ist transzendente *Um*-Wesenheit und allergeheimnisvollste *In*-Wesenheit, die ihm noch innerlicher und geheimnisvoller ist als die Eigenheit seiner Selbstheit. — Durch dieses Erlebnis wird es dem Menschen unmöglich das Beisichsein weiter als geschlossene Eigenheit zu erkennen. Falls er dies dennoch versuche, da verwandelt sich ihm das Geheimnisvolle ins Unheimliche. Die Möglichkeit aber zu einem dergleichen Versuch stellt seine Existenz in eine fundamentale Ambivalenz, aus der ihn nur die freie Bejahung retten kann. Es steht ihm frei die Wirklichkeit des transzendent Geheimnisvollen zu anerkennen, und unbedingt hinzunehmen *das Geheimnis sei gut weil es sei.* Gerade in dieser Hinnahme offenbart sich eben der gute Sinn des Geheimnisvollen, ohne dasz jedoch das Mysterium irgendwie erbläszte. Das Geheimnisvolle erlangt daher für

den Menschen eine überwaltigende *Selbstverständlichkeit*. Die Bejahung durchbricht den letzten Narzissismus der menschlichen Selbstheit und verwandelt ihn zu Gottempfänglichkeit. — Dieser Auszug ins Göttliche und in Gottes begründende Selbstheit aber erweist sich dem Menschen als das grosze Abenteuer. Er ist der Einzug in das grosze Verborgene selbst. Kaum aber hat der Mensch sich in dieses hineingewagt, da wird ihm das Verborgene zur überraschenden *Bergung*. Es birgt den Menschen in seiner Unendlichkeit. Das verborgene Geheimnis wird ihm zum bergenden Heim, in dem sein hinfälliges Wesen den Schutz findet einer göttlichen Wohnhaftigkeit.

HET IK EN DE ANDER IN HET SPIRITUALISME VAN LAVELLE

Inleiding

Reeds bij het begin van het moderne denken stelt zich het probleem: hoe bestaat de ander voor mij? DESCARTES trok een scherpe scheidingslijn tussen gedachte en uitgebreidheid, tussen „ik" en wereld. Het ik was voor hem een van de wereld afgesloten innerlijkheid, zuivere gedachte, voor zichzelf doorzichtig licht, geest zonder lichaam. Wie echter het ik ziet als geest zonder wereld, ziet de wereld als materie zonder geest. Ook het menselijke lichaam behoort tot deze materie; het is louter uitgebreidheid, onderworpen aan de mechanische wetten. Het wordt wel beheerst door de geest, doch is niet innerlijk van geest doordrongen. Dan kan zich op acute wijze de vraag stellen naar de aard van de interhumane relaties. Ik treed als ziende, horende, voelende, in aanraking met andermans lichaam; dat lichaam is wel „van hem", doch het is onder geen enkel opzicht „hemzelf". Hoe ontmoet „ik", aan het lichaam onttrokken innerlijkheid, de ander, die evenzeer een innerlijkheid is?

Dit probleem bestaat ook voor het empirisme. Immers, het empirisme nam het wereldbeeld van DESCARTES over: voor LOCKE zijn alleen de primaire kwaliteiten, dus het mechanische, werkelijkheid. Andermans lichaam behoort tot die mechanische wereld. De empiristisch denkende psycholoog beschouwt de lichamelijke processen als een geheel van reflexen. Hoe ontmoet ik „de ander" in een aldus opgevatte lichamelijkheid?

De geboden oplossingen liggen eigenlijk reeds besloten in deze probleemstelling: men zal slechts indirect met de ander in aanraking kunnen treden. Men nam zijn toevlucht tot een soort „redenering door analogie": zoals mijn eigen lichamelijke gedragingen uitingen zijn van een innerlijkheid, zo zullen ook de gedragingen van de ander uitingen zijn van eenzelfde soort innerlijkheid. Afgezien van het feit dat een dergelijke interpretatie geen rekenschap geeft van onze beleving, komen we ook tot de merkwaardige conclusie, dat andermans bestaan wordt tot een soort onbewezen hypothese, tot een waarschijnlijke veronderstelling. Binnen een dergelijke denksfeer wordt de absurditeit van het solipsisme denkbaar.

Het valt dan ook licht te begrijpen, dat de hedendaagse wijsbegeerte geen nieuwe oplossingen biedt voor dit probleem; door de nieuwe opvatting van de mens wordt het probleem zonder meer terzijde geschoven. De menselijke geest wordt niet langer beschouwd als een afgesloten innerlijkheid, noch het menselijk lichaam als een ding temidden van de dingen. Het menselijke „zelf" is belichaamd, het bestaat — existeert — in het lichaam; het spreekt

mij in zijn belichaming aan. De ander wordt „zelf" aan mij openbaar; ik zie hem kijken, spelen, gebaren; ik zie hem blij, bedroefd, verlegen, ik zie hem zich vervelen. Ik beleef andermans vrijheid; immers, zijn woord is voor mij kwetsend, beledigend, vriendelijk; ik ben hem dankbaar. Ik wordt niet gekwetst door een ding, noch ben ik ten opzichte van dingen dankbaar. Een woord, een gebaar, kan mij slechts kwetsen of tot dankbaarheid stemmen, in zover en omdat ik het beleef als geboren uit vrijheid. Het ziende, sprekende, bewuste, vrije ik is aan mij onmiddellijk tegenwoordig. Ik zie „hem".

Er bestaat dus een grote tegenstelling tussen de interioriteitsfilosofie van DESCARTES en het existentiële denken van onze dagen. Louis LAVELLE wordt soms aangeduid als een „spiritualistisch existentialist". Zijn denken staat enerzijds in het licht van het Franse spiritualisme, en wordt anderzijds sterk beïnvloed door de existentiefilosofie. Is de term „spiritualistische existentiefilosofie" een hybridische woordcombinatie, een eclectische poging tot verzoening van volkomen heterogene elementen? Of schemert hier een nieuwe synthese door, die voor christelijke wijsgeren van belang is? De term „interioriteit" ligt voortdurend op zijn lippen bestorven; kan men zulk een wijsgeer van de innerlijkheid desondanks inschakelen in de existentialistische denksfeer?

Dit probleem is veelomvattend, en wij kunnen het niet in al zijn breedheid bespreken. Maar het concentreert zich in de vraag: hoe begrijpt LAVELLE mijn ontmoeting met de andere mens? Indien deze een van de wereld afgesloten innerlijkheid zou zijn, kan ik hem niet in de wereld ontmoeten. En indien ik hem toch in de wereld ontmoet, hoe kan hij dan nog een innerlijkheid zijn? Het wil ons voorkomen, dat het antwoord op deze vragen enig licht kan werpen op de structuur van het denken van Louis LAVELLE.

Ons antwoord zal tevens uitmaken of zijn werken nog actuele waarde hebben. BINSWANGER zegt dat door HEIDEGGERS stelling, dat de mens zelf mij in de wereld tegemoet treedt, gehele bibliotheken over redenering door analogie, Einfühlung enz. naar het gebied der historie zijn verwezen [1]). Behoren ook de werken van LAVELLE tot die categorie? Of bieden zij ons wellicht een bevrijdend licht, omdat een synthese doorschemert tussen een al te eenzijdige bevestiging van de interioriteit én een bevestiging van de exterioriteit die voor echte geest geen plaats laat?

---

[1]) L. BINSWANGER, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins,* Zürich, 1953, p. 66: „Wir sehen, das *Auch-* und *Mit-dasein* wird weder zu den Dingen hinzugedacht, noch in sie hineingedacht, noch wird es in ein ursprünglich lebloses oder belebtes Körperding „Mensch" *eingefühlt,* sondern es begegnet an und aus dem innerweltlich Seienden, aus dessen Bewandtniszusammenhang (= „Welt"), und zwar begegnet es als ein besonderer, aber *wesenhafter* „Zug" in demselben, nämlich in dem Hinweis oder der Verweisung auf mögliche Andere, *für die* das innerweltlich Seiende „bestimmt" ist, *die* sich seiner bedienen, *denen* es gehört usw. Mit dem Aufweis dieses ontologischen Zusammenhangs hat Heidegger ganze Bibliotheken über das Problem der Einfühlung, der Fremdwahrnehmung überhaupt, der „Konstitution des fremden Ich" usw. in das Gebiet der Historie verwiesen; denn was diese erklären und beweisen wollten, war in ihren Erklärungen und Beweisen schon vorausgesetzt; diese Voraussetzung selbst lässt sich aber weder erklären noch beweisen, sondern nur ontologisch-phänomenologisch „aufweisen".

In zijn eerste werken gaf LAVELLE geen duidelijk antwoord op deze vragen. In *„La Conscience de Soi"* merkte hij op:

„Tous les hommes doivent être les uns pour les autres des médiateurs" (p. 137).

Maar deze uitdrukking duidt slechts aan, dat de betekenis der interhumane relaties niet te onderschatten is. Een breedvoerige uiteenzetting bleef echter achterwege, zelfs in het nochtans voorname werk *„De l'Acte"*. In een studie over dit boek merkte A. DE WAELHENS terecht op, dat men zich vooralsnog niet definitief mocht uitspreken omtrent de mening van LAVELLE. De ontkenning van het onmiddellijke karakter der ontmoeting scheen nog enigszins voor de hand te liggen [2]). Dat ook B. M. I. DELFGAAUW in zijn werkje over LAVELLE dit thema nauwelijks aanraakte, wees op een nog steeds heersende onzekerheid [3]). Men moest inderdaad wachten op LAVELLE's studie *„De l'Ame Humaine"* (1951) om een grondig inzicht te kunnen verwerven in zijn opvattingen betreffende de interhumane relaties.

I. DE DIALECTIEK TUSSEN INTERIORITEIT EN EXTERIORITEIT

1. De interioriteit van het menselijke zijn

De wijsgerige reflectie maakt openbaar, dat elke vorm van authentiek menselijk leven gedragen wordt door een primaire zijnservaring, die van intuïtieve aard is. Het is zeer moeilijk om deze oorspronkelijke zijnservaring te beschrijven, want zij heeft geen voorwerp, geen intentioneel correlaat in de strikte zin van het woord. Zij overstijgt de verhouding subject-object, omdat deze slechts binnen haar mogelijk wordt. Wat deze zijnservaring voor LAVELLE is, kan alleen maar duidelijk worden door een bezinning omtrent het menselijke leven. De mens is iemand die zin doet zijn, die waarden doet oplichten in de wereld. Maar *vanwaaruit* geeft de mens het aanzijn aan waarheid, schoonheid, zin en waarde? Het zijn is datgene in welks aanwezigheid wij bestaan. Het ligt niet als een voorwerp vóór onze naar buiten gerichte blik, doch het is de bron vanwaaruit wij leven, waardoor wij zelf tot zijn komen, waardoor wij de wereld doen worden tot betekenisgeheel.

LAVELLE aanvaardt in zekere mate het existentialistische perspectief, dat de mens iemand is die zin doet ontstaan in de wereld. Maar de eigenlijke vraag die zijn wijsgerig denken beheerst, ligt dieper: vanuit welke grond doet de mens zin ontstaan? Deze vraag richt zich niet op een voorwerp, doch op de bron die het ons mogelijk maakt voorwerpen te constitueren. Welke is deze bron? Zij is datgene wat LAVELLE noemt: het zijn. Het zijn begint voor mij te lichten in de mate waarin ik terugkeer tot mijzelf [4]). Ben

[2]) *Revue Néoscolastique de Philosophie*, 1939, pp. 224-225.

[3]) *Het spiritualistisch existentialisme van Louis Lavelle*, Amsterdam, 1947.

[4]) *La Présence Totale*, p. 25: „Il y a une expérience initiale qui est impliquée dans toutes les autres et qui donne à chacune d'elles sa gravité et sa profondeur: c'est l'expérience de la présence de l'être".

De l'Acte, pp. 10, 48, 112.

La Philosophie française entre les deux Guerres, p. 269.

ik dan zelf dat zijn? Het antwoord van LAVELLE luidt ontkennend: ik ben slechts, door te delen in het zijn. Ik ben vanuit een bron, waarmede ik mij geenszins mag vereenzelvigen. Mijn zijn is participatie. Wanneer ik zeg dat ik participatie „ben", mag het woord „ben" niet statisch en dingmatig worden begrepen. Ik „ben" geen participatie zoals een ding zichzelf is. Ik ben immers vrij. Ik doe mijzelf zijn. Maar dit is mij slechts mogelijk doordat ik leef in aanwezigheid van een bron. Die bron is het zijn; zij is de oneindige act; zij is God.

Dit wordt door LAVELLE niet bewezen. Immers, deze fundamentele waarheid ligt buiten het gebied waar bewijzen mogelijk zijn. Deze grondwaarheid wordt openbaar in alle waarheden, en buiten haar is elke waarheid uiteindelijk ondenkbaar. Betekent zulks dat elke zekerheid bestaat binnen een horizon van onzekerheid? Neen, de grondwaarheid waarvan nu sprake is, is méér zeker dan welke zekerheid ook. Wanneer wij ons bezinnen omtrent waarde, zin, schoonheid en waarheid, dan dwingen zij onze blik in de richting van een mogelijkheidsgrond. Deze grond is geen idee, geen begrip, maar het zijn, vanwaaruit wij zijn en zin geven. Deze grond is God. LAVELLE spreekt hier van een „ontologisch argument", doch hij ontkent dat de geest zich hier zou bewegen van een idee naar een werkelijkheid; veeleer is hier sprake van het blootleggen van een grond die altijd aanwezig is en waarin wij ons insereren. Deze grond blijft voor ons steeds grond, bron, en zij kan nooit tot object worden. Vanuit het zijn is alle begrijpen mogelijk, maar de grond zelf zullen wij nooit helder en klaar kunnen begrijpen. Het is ons onmogelijk, om ons met onze blik stevig te vestigen in het middelpunt van alles.

Wij treden dus in aanraking met deze grond langs de weg van de interioriteit, door middel van een denken dat zich niet verliest in de relatie subject-object. Dan ervaren wij onszelf als deelname aan het zijn, aan God [5]).

Alles wat bijgevolg met een naam kan worden aangeduid, verwijst naar het onuitsprekelijke; al het bepaalde verwijst naar het oneindige; alle zijnden verwijzen naar het zijn [6]); maar al dit verwijzen trekt zich samen en wordt slechts openbaar in de mens, die zichzelf beleeft als participatie aan het zijn, die in zichzelf de aanwezigheid van het zijn ervaart, die zich herkent als „in-wezig" in het zijn. Het is duidelijk, dat het zijn, hoezeer het zich ook openbaart, zich toch ook weer aan ons onttrekt: het maakt alle grijpen en begrijpen mogelijk, maar kan zelf niet worden gegrepen.

Wij hebben dus deel aan het zijn. Maar dit deel-hebben is een vrije act. Door de vrije act kom ik tot het zijn:

> „Dire que la liberté est le pouvoir de se déterminer, c'est la définir comme l'acte de la participation" [7]).

Ik doe mijzelf zijn vanuit het oneindige. Het „ik" *is* niet, doch *wordt;* of

---

[5]) *De l'Ame Humaine,* p. 102: „C'est une sorte de genèse de Dieu que la genèse de nous-même fait descendre dans notre propre expérience".

[6]) *De l'Etre,* p. 9 (We citeren uit de editie Montaigne van 1947): „Il y a une expérience spirituelle qui est mêlée sans doute à l'expérience matérielle et que nous ne pouvons jamais isoler".

[7]) *De l'Acte,* p. 194.

liever, het is in zijn wording. Omdat deze wording vrij is, is zij geen gegeven, doch een taak. Aan deze taak kunnen geen grenzen gesteld worden: hoe kan men grenzen aanwijzen voor een participatie aan het oneindige? Dit oneindige ervaren wij niet in zichzelf: een theodicee die positieve kenmerken wil aanduiden welke het oneindige zouden raken in zijn absolute zelfzijn, ligt buiten het perspectief van LAVELLE'S denken. Wij ervaren het absolute slechts, in zover wij eraan deel hebben, in zover wij erin toestemmen om te zijn [8]. Dit „absolute voor ons" is onbepaalde mogelijkheid.

Zijn betekent dus voor de mens: zichzelf doen zijn, zelf zijn „raison d'être" tot stand brengen. Derhalve is authentiek zijn altijd interioriteit, d.w.z. een stellen van zichzelf, zelfwording in vrijheid. Deze zelfwording wordt door LAVELLE aangeduid als een zich stellen vanuit het oneindige, en ook als een zich invoegen (insérer) in het oneindige.

Het bovenstaande zou kunnen leiden tot een vals begrip van LAVELLE'S wijsbegeerte, nl. tot de gedachte dat de mens, die zichzelf bergt in het oneindige door zich te stellen vanuit het oneindige, aan de wereld onttrokken is, de wereld niet nodig heeft. Wij hebben tot nu toe het interioriteitsaspect van zijn wijsbegeerte beschreven; wij moeten nu onderzoeken, welke rol de wereld speelt bij de menselijke zelfwording.

2. De gebondenheid van de mens aan de wereld

Alvorens wij met LAVELLE gaan aantonen dat het menselijke zijn aan de wereld is gebonden, dienen wij aan te geven wat hij onder „wereld" verstaat. Een primitieve schijnervaring doet ons steeds weer neigen tot de opvatting, dat de wereld een gegeven zingeheel is dat zich aan ons opdringt, dat wij passief zouden weerspiegelen. Dit is de wereldgedachte van het naïeve realisme. Hier is slechts sprake van een schijnervaring, die pas tot haar waarheid gebracht wordt door een wijsgerige interpretatie.

Het is aan geen twijfel onderhevig dat ik een wereld ervaar, dat de wereld voor mij „is". Maar de wereld van de authentieke ervaring kan niet geheel en al uitwendig zijn aan mijzelf; zij kan niet zonder meer een gegeven zijn waartegen ik stoot. Alles wat, hoe dan ook, voor mij bestaat, is voor mij door zijn betekenis; maar een betekenis kan ik nooit als brute realiteit losmaken van mijzelf: een betekenis bestaat voor mij en door mij [9].

De wereld die voor mij bestaat, is dus — wij denken hier o.a. aan HEIDEGGER en MERLEAU-PONTY — een betekenisgeheel dat door mij is ontworpen. Hier wordt een nieuw aspect openbaar van mijn zijn vanuit het oneindige: het is tegelijkertijd en onverbrekelijk ontwerp van zin en betekenis in de wereld. Is deze gebondenheid van de mens aan de wereld slechts een toevallig verband? Of is deze band met de wereld een wezenlijk aspect van ons mens-zijn? En zo ja, waarom?

LAVELLE'S antwoord luidt, dat de menselijke participatie aan het oneindige zijn zich alleen maar realiseert, gestalte krijgt, effectief wordt in de wereld. De mens komt tot zijn door te participeren, maar participeren betekent ter-

[8]) *Ibidem*, p. 153.
[9]) *Ibidem*, pp. 311-312.

zelfdertijd: gestalte geven aan de wereld [10]). De verbondenheid met de wereld is dus geenszins een bijkomstig aspect van de menselijke participatie. Maar bij dit alles dienen wij niet te vergeten, dat juist daardoor de mens tot zijn komt. Het gaat LAVELLE niet voornamelijk om de wereld, om de materie; het menselijke zijn, de act, de participatie staat bij hem in het middelpunt, maar deze voltrekt zich slechts in de wereld. Mens-zijn betekent: een wereld vermenselijken. Het ligt geheel in de lijn van deze interioriteitsfilosofie, dat het doel van deze vermenselijking wordt gevonden in de mens zelf.

Maar *waarom* is de mundaniteit een wezenlijk aspect van ons mens-zijn? Deze vraag klinkt vreemd in de oren van hem die vertrouwd is met de existentiële literatuur van vandaag. Voor vele existentialisten — vooral voor hen die tot de zgn. linkse groep behoren — is de mundaniteit van de mens een „fait primitif", waarvoor geen grond en geen reden kan worden aangegeven. Het denkklimaat van LAVELLE is anders van aard. Zijn mensopvatting is spiritualistisch. Het is aan de mens eigen, te zijn vanuit de oneindige act die geest is. Waarom is de menselijke participatie zo, dat zij alleen maar effectief wordt in de wereld?

In zijn eerste werken spreekt LAVELLE van een *deductie* der wereld; maar hier is slechts sprake van een poging, niet om de mundaniteit te bewijzen, doch om haar vanuit de participatie begrijpelijk te maken. Participatie betekent deel-hebben; deel-hebben is ondenkbaar zonder eindigheid; eindigheid is zonder mundaniteit onbestaanbaar. Eindige participatie is een deelname, die zichzelf tot uitdrukking brengt in de wereld. Daardoor wordt de mens veruitwendigd, maar anderzijds wordt de wereld doordrongen van menselijkheid, van interioriteit. In het vervolg zullen we zien, hoe slechts „de ander in de wereld" het ik tenvolle kan constitueren in zijn eindigheid. Alvorens hierover te spreken, dienen wij echter eerst de constituering van de wereld nader te ontleden.

3. De constituering van de wereld

Er wordt een wereld voor mij, doordat ik de dingen doe worden tot zin. Daardoor gaan zij voor mij verschijnen. Enerzijds heeft het geen betekenis te spreken van een zin, tenzij van een zin voor mij; anderzijds zijn het de dingen zelf die tot „zin voor mij" worden. LAVELLE bestrijdt vaak expliciet het realisme; hij wil niet weten van een louter weerspiegelend bewustzijn:

> „Le monde disparaît aux yeux de celui dont la conscience demeure dans un état de pure passivité. Il renaît dès que notre activité recommence à entrer en jeu" [11]).

Anderzijds wijst hij ook het idealisme af, dat de wereld doet vervluchtigen tot een geheel van ijle denkbeelden. De dingen zelf bestaan voor mij door hun zin, maar ik ben het die ze tot zin doe worden. Er is zeker sprake van bipolariteit in de kenverhouding; maar subjectpool en objectpool zijn voor

---

[10]) *Ibidem*, pp. 311-312: „Mais c'est en nous inscrivant dans l'être total par un acte qui nous est propre que nous faisons naître un monde".

[11]) *De l'Ame Humaine*, p. 272.

ons slechts toegankelijk in hun wederzijdse verwevenheid [12]). Wanneer LAVELLE dan ook spreekt van „voorstelling" (représentation), mag deze term niet worden verstaan in de geest van het klassieke empirisme; veeleer moeten wij denken aan de „Vorstellung" van HEIDEGGER.

In het perspectief van deze interpretatie moet LAVELLE'S dynamische opvatting van het begrip worden gezien. Hij beschrijft het begrip als de geestelijke act die de vorming van de dingen meemaakt en waardoor het ik zich een wereld voorstelt. Voor een statisch conceptualisme is hier dus geen plaats. Het begripmatige denken is opbouwend; het kan worden vergeleken met het uitvoeren van een schets of van een architecturale structuur, die men niet afleest van de objectieve wereld, maar die men immer opnieuw voortbrengt; het is een opnieuw produceren van hetgeen gedacht wordt [13]). Wij dienen bij dit alles de participatie voor ogen te houden: de mens ontwerpt zin in de wereld vanuit de oneindige act; maar deze is voor de mens slechts vruchtbaar binnen de wereld.

Door de kennis wordt een zinveld geconstitueerd, doch nog op zeer onvolmaakte wijze. De kennis immers staat in het teken van de subject-object-verhouding; het gekende is mij vertrouwd, doch zo dat het tegelijkertijd een zekere vreemdheid bewaart. Kennis, en vooral wetenschappelijke kennis, is objectiverend; zij stelt de zin op afstand en probeert hem vandaar in abstracte begrippen te beschrijven. Daarom staat de beoefenaar der wetenschap voortdurend bloot aan de bekoring, de zin geheel en al los te denken van het subject en zich aldus te plaatsen in een valse veronderstelling.

Aan dit euvel ontkomt men door de esthetische instelling. Voor deze geesteshouding is de wereld niet langer het objectieve veld dat men in wetten vastlegt, noch een pragmatisch geheel, samengesteld uit nuttige en bruikbare dingen. Hier wordt de wereld, tot in haar sensibele aspecten toe, een levende werkelijkheid die ons aanspreekt. De kunstenaar of de kunstminnaar omsluit alles in zijn blik; zelfs de meest eenvoudige werkelijkheid wordt een stil-leven dat hij bewondert [14]). De esthetische instelling is, veel meer dan de wetenschappelijke, een ervaring van aanwezigheid, een in-wezig zijn in de wereld [15]).

Voor de zijnsleer van LAVELLE is de esthetische ervaring van groter belang dan de kennis. Hier bereikt de dialectische bewustzijnsactiviteit, die aan

---

[12]) *Ibidem*, p. 290: „Le donné... est une diversité infinie qui ne cesse de nous échapper et de nous fuir. Mais il ne nous est donné que parce qu'il y a un acte de l'esprit qui cherche à le saisir et à l'embrasser".

[13]) *Ibidem*, p. 308: „La pensée conceptuelle est donc essentiellement une pensée constructive et dans laquelle nous acquérons facilement l'illusion d'accomplir une action créatrice..." Op p. 327 schrijft LAVELLE nog over de realiteit: „Je ne puis l'appréhender autrement que par un acte qui la dessine, et qui en est comme une création ébauchée: c'est cet acte que je cherche à isoler dans le concept, de telle sorte que le concept est la possibilité de la chose, une possibilité de la pensée qui deviendra ensuite une possibilité de la produire".

[14]) *Traité des Valeurs*, t. II, p. 302: „Au contraire la valeur esthétique suppose la présence du sensible, et nous en découvre la profondeur significative. Le monde sensible pour le savant est un monde d'apparences, mais pour l'artiste, il est le monde vivant".

[15]) *Les Puissances du Moi*, p. 208. Dezelfde gedachte op p. 200: „L'art donne à toute chose l'intériorité qui jusque-là lui manquait".

haar objectieve pool een zinvolle wereld doet ontstaan, een verrassend hoogtepunt. Geestelijke act en sensibele werkelijkheid zijn hier zó innig verweven, dat men niet meer kan uitmaken of de geest aan het object een nieuw aanschijn geeft, of het object de geest drijft tot een nieuwe act. Want inderdaad, in de esthetische activiteit vindt de geestelijke act zichzelf geheel en al weerspiegeld, gereflecteerd in het materiële sensibele waarmee hij zich volmaakt harmonisch verenigt. Is het niet daarom dat de objectieve realiteit in dit geval geen dienst meer doet als iets nuttigs? Wat de geest zoekt, treft hij thans onmiddellijk aan in de wereld zelf: zijn eigen uidrukking. En zichzelf zoeken is voor de mens: zich als geestelijk wezen ontplooien, de reden van zijn bestaan tot stand brengen. Hierin slaagt men naarmate de bekommernis voor het nuttige naar het achterplan wijkt en het schone primeert. Zo b.v. rijst de architect-kunstenaar ver uit boven het leven van elke dag; zijn inspiratie, die participatie is aan de oneindige geest, wil de ruwe materie laten spreken, ze bezielen met innerlijk leven. Geen reproductie dus of imitatie, waarbij slechts de kennis geldt van het bestaande, en de technische vaardigheid om hoogstens andermans geestelijke act opnieuw te incarneren; vorming van zichzelf tot persoon is daar per se uitgesloten. De kunstenaar ontwaart in de objectieve wereld ongestoord, en zonder enige vrees voor begrenzing, het spel van zijn geestelijke acten. Betreft het hier geen bewustzijnshouding die tot een veel grondiger inzicht voert dan de kenactiviteit? Het fenomenale getuigt nu door en door van innerlijkheid. Zo men een volmaakte zijnsintuïtie wil benaderen, mag voortaan de esthetische ervaring niet meer worden verwaarloosd. Deze conclusie is voor een ontologie van enorme draagwijdte.

4. De eigenheid van het ik

Het is bekend met welke moeilijkheden vele wijsgeren te strijden hebben om de eigenheid van het ik veilig te stellen. Een der voornaamste dezer wijsgeren is ongetwijfeld SARTRE, die het bewustzijn beschouwt als „néant", en dit in dubbel opzicht: het bewustzijn is enkel en alleen een herwinnen van zichzelf op het andere, en van het andere kan men wederkerig slechts zeggen dat men het niet is. Het is duidelijk: hier gaat het om een zuiver lateraal bewustzijn, waarbij men nog bezwaarlijk kan spreken van echte persoonlijkheid. Vergelijken we daarmee het spiritualisme van LAVELLE. Ook hij spreekt op een bepaald ogenblik van neantisatie, maar dan in een andere betekenis, en precies dat onderscheid is van belang. Het bewustzijn kan niet totaal herleid worden tot een subject-object-relatie, het wordt niet totaal gedefinieerd door zijn gerichtheid op het andere. Het is tegelijk, en even oorspronkelijk, de ervaring van een onuitputtelijke zijnsaanwezigheid. Twee dialectische bewegingen grijpen noodzakelijk in elkaar. De bewustzijnsactiviteit, gehinderd door een wereld van opaciteit, tracht geleidelijk in deze wereld te penetreren; het bewustzijn is hier als een licht waarin de dingen verschijnen en zodoende plaats nemen in het mundane [16]). Het bewustzijn

[16]) *La Conscience de Soi,* p. 221 (Wij citeren de editie van L'Artisan du Livre,1946).
Le Mal et la Souffrance, pp. 170-171.
De l'Ame Humaine, p. 29: „La conscience alors apparaît comme une lumière qui éclaire

is echter slechts licht in de mate dat het participeert aan het absolute, d.i. naargelang het de zijnservaring voltrekt:

> „Les regards qui ont le plus de clarté et de profondeur sont ceux qui reçoivent et qui renvoient le plus de lumière: et l'on ne sait plus si cette lumière vient de leur propre fonds ou s'ils se bornent à la recevoir" [17]).

Welnu, een dezer bewegingen kan beschouwd worden als neantisatie. Voor LAVELLE is de kennis een op afstand stellen; het ik poneert een werkelijkheid als gegeven, als objectief, en werpt het dus buiten zijn innerlijkheid. Maar die neantisatie maakt de persoonlijkheid niet onmogelijk. Immers, hoezeer kennis ook afstand insluit, toch doet het kennende ik, als bestaansact, expressievormen ontstaan; daardoor verwerkelijkt het ik mogelijkheden, die besloten liggen in de oneindige act; daardoor ook wordt een spoor getrokken in het zijn en eigent het ik zich een wezenheid toe. Dit alles is mede een vorm van zelfverwerkelijking, dus van constitutie van de persoonlijkheid.

Hetzelfde blijkt, wanneer wij de dubbele zin beschouwen die LAVELLE geeft aan het woord „existentie". Dit woord betekent voor hem op de eerste plaats, dat het eindige ik ontstaat en zich verheft uit de oneindigheid van het zijn. Het prefix „ex" duidt hier op datgene vanwaaruit wij zijn. Dit betekent niet, dat het eindige wezen zich volledig losmaakt van het zijn; integendeel, zijn is verinnerlijking, en er wordt een wederzijdse aanwezigheid tot stand gebracht. Maar dit alles is slechts mogelijk, doordat het eindige zijn zich stelt als een zelfstandig ik, en hier schemert de tweede betekenis van existentie door: om zijn zelfstandigheid te bewerken moet het eindige zijn zich in de wereld openbaren. Zoals een mens pas echt kunstenaar wordt door zijn geestelijke inspiratie te incarneren in werken, zo wordt de mens tot zelfstandige innerlijkheid door zich te veruitwendigen: hij moet zijn onafhankelijkheid bewerken, beproeven, en in die beproeving bevestigen, juist in de wereld en tegenover anderen. Daartoe is het nodig dat de innerlijkheid in zekere zin buiten zich treedt in de wereld: ook dit is „existeren" [18]). De functie van de wereld is bijgevolg op geen enkel ogenblik voor LAVELLE overbodig: men kan zich de mens niet indenken zonder betrokkenheid op het mundane [19]).

---

le monde, c'est-à-dire qui le révèle à nous comme celà même qui est hétérogène à cette lumière, qui lui résiste et qui l'empêche de passer".

[17]) *La Conscience de Soi*, pp. 19-20.

[18]) *Ibidem*, p. 13.

De l'Ame Humaine, p. 160.

[19]) Men vergelijke hiermee de interpretatie van LAVELLE door MERLEAU-PONTY in *Eloge de la Philosophie*. Paris, 1953, pp. 10 en vlg., waar de franse fenomenoloog, ons inziens ten onrechte, in LAVELLE voortdurend twee bewegingen naast elkaar aantreft, die niet in overeenstemming te brengen zijn. Een dezer bewegingen van zijn denken zou uitgaan van een absolute zijnservaring, waarbij men tevergeefs nog naar de plaats en de betekenis van de wereld zoekt. De behoefte aan de wereld keert echter terug op de momenten dat het subject God ziet als de onbereikbare afwezige, zodat de incarnatie van onze innerlijkheid weer van belang wordt. — We moeten toegeven dat sommige uitlatingen van LAVELLE in zijn eerste werken tot een dergelijke ambiguïteit aanleiding geven. Maar vergeten we niet, dat LAVELLE zelf zeer vroeg de hele ontwikkeling van zijn later denken, althans in grote

Wat voornamelijk opvalt, is LAVELLE's sterke benadrukking van de absolute interioriteit: wij zijn vanuit een bron, die van alle menselijke activiteit de grond is. Daarom is het niet te verwonderen, dat LAVELLE zich soms scherp uitlaat tegen bepaalde strekkingen binnen de existentie-filosofie. In haar blindheid voor de oorsprong van ons bestaan is deze wijsbegeerte een getrouwe weerspiegeling van de crisis die de hedendaagse mens verscheurt: de mens voelt zijn ellende en zijn verlatenheid in de wereld, gevangen als hij is in zijn eenzaamheid, overgeleverd aan een duistere bestemming. Hij is enkel zeker van het feit eens te zullen worden opgeslorpt door de dood: angst, zorg en onrust zijn de heersende gevoelens [20]). Het ontbreekt hem aan vertrouwen in het zijn, vertrouwen dat LAVELLE put in de primaire zijnservaring, d.i. in het goddelijke zijn dat van alle bestaan de stuwende kracht is; God is de eeuwige waarde die ons aantrekt, wij willen ons steeds inniger in hem bergen.

Ook valt ons het dynamisme van de bestaansact op. De mens „wordt", vormt zichzelf in de dialectiek tussen de bewustzijnsact en de objectieve werkelijkheid, zodat de wijsgerige reflectie nooit kan worden ingedijkt in een statische logica. Herinneren we aan LAVELLE's opvattingen van kennis en van begrip: het begrip mag geen schematische weergave genoemd worden van een onveranderlijk wezen, doch een dynamische act die telkens weer moet worden gesteld. Denken we ook aan de intuïtieve zijnservaring, die in feite de actieve participatie is van het eindige subject aan de onuitputtelijke zijnsbron. En nimmer vat LAVELLE het bestaan anders op dan als een rusteloos dynamisme. De mens kan geen absoluut standpunt innemen, hoewel geheel zijn activiteit gedragen wordt door een drang naar wederkerige aanwezigheid bij het absolute.

Er blijft echter nog één fundamenteel probleem over: hoe wordt het ik geconstitueerd tot eindige persoonlijkheid? De eindige persoonlijkheid is enerzijds ondenkbaar zonder positieve aspecten: zelfstandigheid, vrijheid, autonomie enz.; maar anderzijds impliceert zij een relatie, een tegenstelling. Juist onder dit tweede opzicht wordt zij niet verklaard vanuit het zijn, dat immers oneindig is. Biedt de wereld als zodanig een afdoende verklaring voor de eindigheid van het menselijke ik? Wij zullen zien, dat dit niet het geval is, en worden daarmede verwezen naar het eigenlijke thema van ons artikel.

II. DE DIALECTIEK TUSSEN HET IK EN DE ANDER

1. Het eindige ik is ondenkbaar zonder de ander

De wijsgerige denkwijze van LAVELLE is enerzijds analyse van de ervaring, maar anderzijds tendeert zij naar systematisatie. Zij legt de verschillende facetten van ons menselijk zijn bloot, doch poogt ook de onder-

---

lijnen, voor de geest had. Anderzijds is het enigszins opvallend dat MERLEAU-PONTY, in *Eloge de la Philosophie*, bij de wijsgeren die hij bespreekt, leemten wil aantonen, om des te sterker zijn eigen mening te poneren, hetgeen ongetwijfeld zijn interpretatie beïnvloedt. Ook is het er MERLEAU-PONTY om te doen, de betekenis van de innerlijke zijnservaring bij LAVELLE te minimaliseren, zoniet uit te schakelen.

[20]) *De l'Etre*, pp. 33-34.

linge samenhang te begrijpen. Zij wijst beschrijvend aan, doch noemt zichzelf ook soms deductie. LAVELLE is er niet mee tevreden, de eindigheid van het participerende ik vast te stellen: hij wil deze eindigheid ook verklaren en stelt zich de vraag, waardoor het ik, juist in zijn eindigheid, geconstitueerd wordt.

Is de wereld zoals wij die boven met LAVELLE beschreven, voldoende om de menselijke eindigheid te verklaren? Waarom doet LAVELLE een beroep op andere personen, om te komen tot het begrip van de menselijke eindigheid? Kan de stoffelijke wereld als betekenisgeheel mij niet be-eindigen?

Deze vraag voert ons tot ons eigenlijke thema. LAVELLE erkent dat het materiële mij begrenst, doch dit is voor hem slechts een oneigenlijke begrenzing, of liever, een mogelijkheidsvoorwaarde voor de eigenlijke of positieve begrenzing. De reden hiervan is, dat het menselijke zijn, als participatie, act is, en als zodanig wordt gekenmerkt door innerlijkheid. De begrenzing raakt de mens derhalve pas tenvolle, wanneer hij beperkt wordt als act, dus in zijn innerlijkheid. Enkel binnen de ontmoeting met de ander, word ik geconstitueerd als aparte persoonlijkheid [21]). Bepaalde ervaringen maken ons hiervan scherp bewust. De schaamte is een typische gewaarwording waarin wij het persoonlijk-eigene beleven; welnu het infrahumane kan mij niet beschamen; ik schaam mij alleen maar voor andere personen. De kinderlijke verlegenheid komt slechts tot stand, wanneer het kind zich van de observerende aanwezigheid van anderen bewust wordt; daardoor wordt het teruggeworpen op zichzelf. Wanneer het kind zich eenmaal van zichzelf bewust is geworden, heeft het de neiging de dingen van zijn omgeving te behandelen en aan te spreken als iets persoonlijks; deze neiging treft men ook aan bij primitieve volkeren.

Men mene niet dat de constitutie van het eindige ik binnen mijn ontmoeting met de ander op één bepaald moment definitief tot stand komt. Veeleer is hier sprake van een nooit beëindigde taak [22]). Het bestaan wordt gekenmerkt door een blijvende spanning. Dit ligt geheel en al in de lijn van deze dynamische wijsbegeerte: zij betekent voor mij deelname aan de oneindige act, en hierin ligt voor mij een onbepaalde mogelijkheid tot zijn besloten; zijn is een nooit voltooide participatie-act en mijn wording tot aparte persoonlijkheid binnen de ontmoeting is een van de hoogste vormen van participatie, of liever, de zin van alle participatie, zoals nader zal blijken.

Wij ontmoeten dus op zulke wijze, dat wij naar de ontmoeting ook steeds op weg zijn. Betekent dit niet, dat ik de ander eigenlijk nooit ontmoet? Indien de aanwezige „ander" toch ook weer afwezig is, ontmoet ik dan wel „hemzelf"? Kan er hier sprake zijn van een rechtstreekse ontmoeting? Deze vraag dringt zich met grotere kracht op, wanneer wij haar stellen binnen het

[21]) *Le Mal et la Souffrance*, p. 147: „Et même on pourrait dire que je commence toujours à communiquer avec les autres dès que je commence à communiquer avec moi-même".

De l'Ame Humaine, p. 244: „....chaque liberté ne peut s'éprouver elle-même autrement que dans son rapport avec la liberté absolue et avec d'autres libertés".

[22]) *Ibidem*, p. 89: „Je deviens plus intérieur à l'intériorité même de l'être à mesure que je deviens plus intérieur à moi-même: et l'extériorité mutuelle de deux êtres particuliers l'un à l'autre décroit parallèlement".

centrale gezichtspunt van LAVELLE's wijsbegeerte: de mens is in zijn diepste wezen participatie aan het oneindige zijn, innerlijkheid. Impliceert dit niet, dat de mens in zijn diepste wezen slechts toegankelijk is voor zichzelf? Dat de enig mogelijke intuïtie van de mens hierin bestaat, dat hij zichzelf ervaart als zijnde vanuit het oneindige?

Het heeft alle schijn, dat LAVELLE zich in een impasse bevindt. De eindigheid van de mens is voor hem slechts vanuit de ander verklaarbaar; maar die ander schijnt in zijn wijsgerig perspectief ontoegankelijk. Dreigt hier niet het gevaar, dat de eindigheid wordt tot een onverantwoorde hypothese? Kan de eindigheid worden gered? Of wordt LAVELLE gedwongen tot de conclusie dat de mens, die toch vanuit het oneindige is, zelf oneindig is? Is er in zijn wijsbegeerte geen latente neiging tot pantheïsme?

Wij dienen echter niet te vergeten, dat de innerlijkheid van het menselijke subject zichzelf vormt en ontplooit in de veruiterlijking, en dit niet slechts feitelijk, doch noodzakelijkerwijze. Welnu, LAVELLE poneert dat ik mijn eigen veruitwendiging slechts ken, en dus onderga, door mijzelf te bezien vanuit andermans blik [23]); om mijzelf te kennen, moet ik mij van buiten af bekijken — wij zullen hiervan aanstonds de reden aangeven. Het is dus niet zo, dat ik mijzelf ken en dat de ander voor mij verborgen is; neen, ik ben slechts onverborgen voor mijzelf, dank zij de ander. Andermans aanwezigheid is derhalve van groot belang in het wijsgerig perspectief van LAVELLE. Hij is van mening, dat ik, in de ontmoeting, niet allereerst een object, een lichaam waarneem, dat dan achteraf een innerlijkheid blijkt te verbergen: ik ontmoet onmiddellijk datgene wat door de exterioriteit betekend wordt, nl. een innerlijk wezen [24]). Met andere woorden: ik raak de ander op rechtstreekse wijze, en door de ander mijzelf in mijn veruiterlijking; de ander is geen conclusie uit een redenering. De ontmoeting tussen personen vindt wel plaats in de wereld, maar zo dat zij toch wezenlijk boven de sfeer van het objectieve uitstijgt. LAVELLE zal betogen, dat mijn aandacht tijdens de ontmoeting niet primair valt op uitwendige tekens die achteraf moeten verklaard worden; neen, die tekens gaan op in hun betekenis; zij zijn doorschijnend. Dit globale antwoord klinkt waarschijnlijk in eerste instantie bevreemdend en paradoxaal. Wij zullen het in het nu volgende trachten te verantwoorden.

2. Persoon en expressie

De wereld is de plaats waar personen elkaar ontmoeten, want juist in de wereld wordt de participatie effectief. Ons probleem luidt als volgt: laat de bemiddeling van de wereld — tot die wereld behoort ook het lichaam in

---

[23]) *Traité des Valeurs,* t. II, p. 484: „Je ne puis même avoir de conscience réelle de moi-même et agrandir ma propre nature par l'exercice de mes propres puissances que par le moyen de mes relations avec un autre et en me traitant moi-même comme un autre".

[24]) *De l'Ame Humaine,* p. 256: „Mais cet autre qui est devant moi, il n'est pas d'abord, comme on le voudrait, un corps ou un objet dont je chercherais la signification: il est d'emblée le signifié de cette signification. Ce que je perçois immédiatement en lui, ce sont ces dispositions ou ces impulsions intérieures qui sont parentes des miennes et qui les secondent ou qui les contrarient: aussi c'est lui qui me révèle à moi-même; je vis avec lui dans une sorte de communauté ou de réciprocité transphénoménale..."

zover men het „heeft" — plaats voor een onmiddellijke ontmoeting tussen personen? Wij zullen deze vraag slechts kunnen beantwoorden door een meer nauwkeurige ontleding van de expressie, waarbij vooral de verhouding tussen persoon en expressie in het middelpunt van onze belangstelling dient te staan.

De objectieve wereld, d.i. het voorwerp van de menselijke kennis, is, juist omdat ze voor-geworpen is, niet de openbaring van een bestaan, d.w.z. van een innerlijke act. Dit is onmogelijk vanwege de uitwendigheid van het object. Wij dienen hier op te merken dat LAVELLE zich niet de vraag stelt, die zo actueel is in het hedendaagse fenomenologische denken, in hoever wij een onderscheid moeten maken tussen het kenobject als zodanig en de wijsgerige interpretatie van die objectiviteit. Het is juist eigen aan de „natürliche Einstellung" (die feitelijk lange tijd het wetenschappelijke denken beheerste), het object te exterioriseren en te beschouwen als een „en soi", als een verschijnende werkelijkheid die louter gegeven is. De „natürliche Einstellung" is een latente wijsgerige interpretatie, en behoort als zodanig niet tot het diepste wezen van kennis en wetenschap. Dit blijkt uit het feit, dat kennis en wetenschap ook mogelijk zijn binnen een andere, b.v. de fenomenologische geesteshouding. Het is echter wel waar, dat de kennis in het algemeen en de wetenschappelijke kennis in het bijzonder *aanleiding* bieden tot de gewraakte interpretatie; maar het zou onjuist zijn te beweren dat deze tot het wezen der kennis behoort. LAVELLE maakt deze onderscheidingen niet, en daardoor wekt hij de indruk, dat de interpretatie van de „natürliche Einstellung" tot het wezen van kennis en wetenschap behoort.

Het is echter mogelijk, aldus LAVELLE, op wijsgerig niveau het kenobject en het voorwerp der wetenschappen, en meer in het algemeen de wereld, op een andere wijze te beleven, nl. als taal in de ruimste zin van het woord. Al het mundane kan op een of andere wijze de mensen dienstig zijn om met elkaar in contact te treden en zodoende de intersubjectieve relaties te bevorderen:

> „Le monde visible tout entier n'est donc rien de plus à son tour qu'un langage, le seul qui soit proprement universel et par lequel toutes les consciences communiquent" [25]).

Dit brengt ons reeds een stap verder in ons onderzoek. Wij wisten dat subjecten elkaar trachten te ontmoeten in een wereld. Maar door de dingen van de wereld als taalelementen te beschrijven, hebben wij enigermate verduidelijkt op welke wijze een persoon zijn innerlijke daad aan anderen poogt mee te delen, nl. door middel van objecten die als het ware de anderen toespreken. Dit voert ons tot een hoogst belangrijke gevolgtrekking. Een objectieve realiteit, in dienst van de interhumane relaties, is inderdaad nog iets anders dan voorwerp van een kenact, is dus meer dan een louter fenomeen. Datgene wat een innerlijkheid veruitwendigt, moet men immers een „teken" noemen, waarin bijgevolg het betekende op een of andere wijze aanwezig is: anders zou van een teken geen sprake zijn. De aard van de ontmoeting tussen mens en mens kan dan op de volgende wijze beschreven worden:

[25]) *La Parole et l'Ecriture*, p. 59.

een innerlijke act treedt, als betekend, in een exterieur teken, en kan zo door een andere innerlijke act worden ontdekt.

Uit dit alles blijkt duidelijk, dat men niet langer mag menen dat LAVELLE het bewustzijn opvat als een geslotenheid, als een eenzaamheid die op zichzelf aangewezen is, om enkel en tenvolle op te gaan in het genieten van de absolute zijnsaanwezigheid. Het voltrekken van deze aanwezigheid geschiedt in feite in relatie tot andere subjecten, relatie waarin ook de wereld betrokken is. We zullen nu op bondige wijze uiteenzetten hoe dit proces verloopt.

De meest spontane uitdrukking vinden we in de lichaamsbewegingen, die een incarnatie zijn van de bewegingen der ziel:

> „Naître, acquérir un corps, entrer dans le monde c'est commencer à s'exprimer" [26]).

Het lichaam kan voor anderen drager of teken worden van een innerlijke act, die daarin een sensibele vorm aanneemt.

Een tweede expressievorm is de taal, nu niet meer beschouwd in de brede zin van zojuist, maar in de gangbare opvatting. Zij is opgebouwd uit tekens die gemeenschappelijk zijn aan een grote groep mensen, en zelfs, wanneer men de differentiatie onder de talen buiten beschouwing laat, in zekere mate gelden voor iedereen. Aan deze tekens zal men bepaalde gedachten vasthechten, of er om het even welke daad door aanduiden.

Men zou ertoe kunnen neigen de taal op te vatten als zuiver conventioneel, hetgeen trouwens tot op zekere hoogte juist is, want het is de mens die, in een vrije daad, een bepaald uitwendig teken verbindt met een inwendige act. Zo men echter tot het wezen van de taal doordringt, blijkt ze deel uit te maken van ons bestaan als mens, daar ze verschijnt als onmiddellijk geïmpliceerd in de vrije activiteit, of juister nog, daar ze voor de mens een primaire voorwaarde is om zich te be-vrijden, om zichzelf te vormen. Wij zagen reeds dat de mens die bevrijdende act noodzakelijk stelt in gemeenschap met anderen. Nu blijkt dat dit vooral geschiedt in het gesprek. Het samen-zijn met anderen rukt de mens los uit zijn eenzaamheid, en stelt hem in staat om zich tegenover anderen als zelfstandig wezen te affirmeren. Daarenboven draagt de taal bij tot het laten ontstaan van een objectieve wereld van dingen, d.w.z. ze vervult een functie in het zich voor-stellen van een betekenisvolle Umwelt. Een bepaald object is pas tenvolle geïntegreerd in mijn wereld, wanneer ik het met een woord kan noemen. Het „zeggen" van de dingen is een moment in de dialectiek van de innerlijke act met de gegeven werkelijkheid, wat duidelijk wijst op de fundamentele rol van de taal in de participatie-act [27]). Voor LAVELLE is de taal bijgevolg wel degelijk een oorspronkelijk constitutief element van het bestaan. Ze is geen latere of afgeleide constructie, in welk geval de verklaring der onmiddellijke relaties tussen mensen onmogelijk zou worden.

Houden we er bovendien rekening mee dat het geen zin heeft zich een object in te denken, onafhankelijk van een subject dat zich in en door een

---

[26]) *De l'Ame Humaine*, p. 388.
Zie ook *De l'Acte*, p. 403.
[27]) *La Parole et l'Ecriture*, p. 24.

act dit object voor-stelt, dan begrijpen we waarom de taal meer is dan alleen het noemen van een ding. Ze is veeleer de noodzakelijke expressie van deze bewustzijns- of denkact, ze drukt een bedoeling uit. Vandaar dat het onjuist is, een woordloos denken te veronderstellen, en daarin een volmaaktere denkvorm te zien. Een denken dat niet veruitwendigd wordt, treedt niet buiten het virtuele. De oorspronkelijke structuur van het denken of van het bewustzijn sluit de taal in als één van haar wezenlijke elementen [28]). Merkwaardigerwijs nochtans vervult de taal haar functie op paradoxale wijze. Ze is de actualisatie van de denkact, waardoor het denken een concrete bewustzijnsact wordt, maar tevens legt ze het bewustzijn vast in een band, precies omdat het denken door de taal in de wereld gesitueerd wordt en gericht wordt op bepaalde objecten, wat de vrijheid enigermate aan banden legt.

Zo blijkt dus dat de taal daden belichaamt die getuigen van ons vrij bestaan en ons toestaan anderen te ontmoeten. Ons spreken doet vrije daden geboren worden en biedt hun een lichaam, doordat het teken is, niet van een ding, maar van een bedoeling waarmee de geest zich richt op de objectieve wereld [29]). De taal veruiterlijkt derhalve een act van de geest, legt het dialectisch verband tussen een subjectieve act en een gegeven werkelijkheid; ze is de weergave van een dynamisch begrip, en laat bijgevolg een wereld ontstaan waarin men veruitwendigde betekenissen kan ontdekken.

Een derde, zo mogelijk nog voornamere wijze van uitdrukking, is de kunst; door haar wordt heel de natuur tot expressie, d.w.z. tot mundane openbaring van een geestelijke act. De kunst onderscheidt zich van andere uitdrukkingswijzen, doordat in haar het bewustzijn zich verruimt, en zijn oneindige ontplooiing benadert. Kunst is dus de betekenende incarnatie van een geestelijke act die geen enkele begrenzing aanvaardt. De kunst beschouwt het als haar taak, een mundane realiteit te scheppen die de gehele geest wakker roept en doet ontvlammen in een verlangen dat nooit geheel vervuld zal worden. Meer dan waar ook verschijnt hier de oneindigheid in de vorm van een mundane gestalte, want men wil in het eindige de volmaaktheid tot in het oneindige realiseren:

> „La création artistique est un exemple privilégié où l'on appréhende dans la perfection même du fini un infini présent" [30]).

Is het niet daarom dat sommige kunstwerken zulk een verscheidenheid aan betekenissen bevatten, dat men ze nooit door en door begrijpt? Dergelijke kunst is steeds nieuw, want zo dikwijls men er voor in bewondering staat, verrast ze ons met voorheen nog onbekende facetten. Dit is ook de reden waarom de kunst zich nooit als middel laat misbruiken; zij is niet „nuttig", maar geldt als een absolute waarde. In het esthetisch beleven verwijlt de geest in een sfeer, waar alle behoefte aan verdere verwijzing verdwijnt [31]).

---

[28]) *Ibidem*, pp. 16-17: „Il y a plus: c'est parce que le langage a sa source dans la pensée qu'il nous révèle sans doute le secret même de la création. Car c'est par lui que la pensée se réalise, et si la pensée est l'action la plus pure, sans le langage elle demeure virtuelle, elle est une puissance sans effet".

[29]) *Ibidem*, p. 19.

[30]) *De l'Acte*, p. 247.

[31]) *Les Puissances du Moi*, pp. 196-197.

Kunst dient dus altijd een nieuwe schepping te zijn, voortgebracht door de verbeelding. Als zij zich beperkt tot imitatie, zal zij het nagebootste object, dat door de kennis wordt geobserveerd, niet transcenderen. De inspiratie van de kunstenaar streeft daarentegen naar steeds hogere mogelijkheden, zij belichaamt een spanning tussen het eindige en het oneindige, en wil de realiteit tot ongekende perfectie opvoeren. Het is typerend voor het kunstwerk dat het in zekere mate in deze verheven opzet slaagt.

Uit het feit dat de kunst een incarnatie poogt te zijn van een oneindige mogelijkheid, mogen we niet afleiden dat de kunstenaar geleid wordt door een illusie, want kunst kan wel degelijk „waar" zijn in haar streven naar de zuivere en totale expressie van een oneindig rijke bewustzijnsbedoeling. Wel volgt hieruit — en dit is belangrijk — dat men in het kunstwerk niet zozeer de werkelijke en materiële gestalte moet zoeken, dan wel de geïncarneerde bedoeling. De werkelijkheid staat hier volledig ten dienste van de geestelijke act [32]). Dit verklaart waarom een kunstenaar aan zijn werk soms een minder precies of onafgewerkt karakter geeft: hij wil eerder suggereren dan uitbeelden, en met dit doel voor ogen geeft hij de beschouwende geest zelf iets te doen: deze wordt aangespoord om een betekenis te achterhalen. Hieraan zij nochtans toegevoegd, dat de incarnatie der bedoelingen nooit onder alle opzichten volmaakt is: kunst komt moeizaam tot stand. Dit heeft tot gevolg dat het kunstwerk nimmer alles vertelt wat het eigenlijk wil zeggen; zelfs aan zijn eigen maker vertrouwt het niet al zijn geheimen toe: een kunstenaar wordt door zijn werk voorbijgestreefd, hoe verwonderlijk dit ook mag schijnen [33]). Een menselijk bestaan komt er inderdaad nooit toe voor zichzelf volledig inzichtelijk te zijn; niemand beheerst heel zijn inspiratie, omdat de act altijd taak blijft. Een eindige act is, krachtens zijn aanwezigheid bij de absolute act, onbeperkt aan mogelijke geestelijke rijkdom, en alle incarnatie blijft gebrekkig en partieel. Maar ondanks dit is kunst toch de meest geslaagde vorm van expressie, en daarom verbergt het kunstwerk een inhoud die men nooit tenvolle peilt.

Deze opvatting van de kunst, die nu vrij algemeen aanvaard wordt, is betrekkelijk nieuw: zij gaat slechts terug tot het einde van de vorige eeuw. Toen pas begreep men, dat begrijpende bewondering en waardering van kunst slechts mogelijk zijn, indien men meeleeft met de inspanning en de bedoeling van de kunstenaar. Kunst moet ons in aanwezigheid brengen van die schier onbeperkte geestesbeweging van haar schepper. We onderkennen hier een sterke invloed van de nieuwe denkstroming die ontstond met KIERKEGAARD, en die steeds meer de subjectieve beleving accentueerde. Het

---

[32]) *Ibidem*, pp. 224-225.

De l'Ame Humaine, p. 397: „Il n'y a point sans doute un seul objet dans le monde que l'art ne puisse réduire à une forme expressive: c'est pour cela que l'objet importe peu. Il semble alors que l'art ajoute sans cesse à la nature, puisqu'en lui c'est notre âme qui s'exprime et que les objets ne sont pour lui que les moyens ou les prétextes dont elle se sert pour y parvenir".

[33]) *Les Puissances du Moi*, p. 209.

De l'Ame Humaine, pp. 397-398.

is evident dat LAVELLE, evenals andere denkers van onze dagen, gegrepen is door de sfeer die de hedendaagse wijsbegeerte typeert.

3. De menselijke openheid voor de ander

Hoewel wij de vragen omtrent de humane relaties nog niet definitief oplosten, kwamen wij toch reeds tot enige klaarheid, en wel door de beschrijving der verschillende expressievormen; zo begon zich een betekenisvolle wereld te onthullen waarin eindige wezens elkaar zouden kunnen ontmoeten. Maar niet alle moeilijkheden zijn opgelost: de expressievorm waarin de ontmoeting geschiedt, is niet de ontmoeting zelf. De vraag hoe een innerlijkheid tenslotte met een andere in contact treedt, is dus nog niet beantwoord. Kan ik de andere beleven als een subject zoals ik zelf ben?

Welnu, aldus luidt het antwoord van LAVELLE, het moet zo zijn, het kan zelfs niet anders. Het ik kan zich slechts als eindig beleven, indien het betrokken is in een net van relaties, maar deze relaties dienen het ik te raken in zijn wezen, d.w.z. in zijn innerlijkheid. Hiertoe is een zuiver objectieve realiteit onmachtig: de objectieve of fenomenale wereld is een ondoordringbare opaciteit, terwijl innerlijkheid gelijkstaat met onmiddellijke doorzichtigheid; en alleen innerlijkheid is ,,zijn" in de echte zin van het woord. Daarom is de wereld niets anders dan een plaats waar de scheiding én de betrekkingen tussen personen tot stand komen. De wereld kan hoogstens een innerlijkheid ,,betekenen", en fungeert trouwens altijd als zodanig, want een ding is nooit louter object. De dingen van de wereld doen dienst als uitdrukking: daarom beweerden wij dat alles een taal kan worden, d.i. een veruitwendiging van een geestelijke act. Hiermede is eens en voor altijd uitgesloten, dat het erkennen van de ander als persoon een conclusie zou zijn, die voortvloeit uit de interpretatie van objectieve gegevens. Een fenomeen als zodanig is niets anders dan fenomeen, en daarom kan het, hoe diepgaand ook geïnterpreteerd, nooit tot een innerlijkheid leiden. Maar wanneer het fenomeen gegrepen wordt door een innerlijk wezen, en dus ophoudt louter object te zijn, krijgt het de zeer voorname opdracht een innerlijke act te betekenen.

Hiermede is principieel uitgesloten dat naarmate personen met elkaar in relatie treden, de behoefte aan een objectieve uitdrukking zou verdwijnen; het is contradictorisch zich een limiettoestand in te denken waarin de expressie overbodig zou worden; eindigheid moet zichzelf beproeven, zoniet is ze onverklaarbaar. Wel kan men somtijds de indruk hebben dat veruitwendiging overbodig wordt, b.v. in liefdesverhoudingen. Dit is echter niet waar, want zelfs de meest geestelijke liefde moet van zichzelf getuigen; anders gaat ze ten onder in eenzaamheid of ikzucht. Eens te meer blijkt, dat de wereld in het denken van LAVELLE een noodzakelijk element blijft om het eindige zijn te begrijpen. Het eindige zijn wordt werkelijk in zijn streven naar innerlijke zelfwording, in zijn poging om de reden en de zin van zijn bestaan tot stand te brengen, zonder dat het echter ooit het absolute bereikt: onze participatie is nooit af, en ons hoogste geluk is nog steeds van dynamische aard.

Relaties tussen personen komen derhalve tot stand in een onmiddellijk

innerlijk contact: het uitwendige verklaart geen aanraking tussen meerdere innerlijke wezens. Toch hebben lichaam en wereld een bemiddelende functie, doch slechts in zover ze teken zijn. LAVELLE poneert dus de stelling, dat de bemiddeling van het mundane teken het onmiddellijke karakter van de ontmoeting niet wegneemt. Klinkt dit niet paradoxaal? Hoe kan er bij een onmiddellijke ontmoeting plaats zijn voor een bemiddeling? Of omgekeerd: hoe is het mogelijk, dat een bemiddeling de onmiddellijkheid niet schaadt?

Een eerste element ter verklaring is gelegen in het hoogste beginsel, het éne fundamentele zijn, de bron waaraan alle personen participeren, de uiteindelijke grond van alle activiteit, dus ook van de ontmoeting.

Alle activiteit, en vooral die welke de wederzijdse communicatie beoogt, houdt in dat een wezen zich dieper bergt in de volstrekte zijnsinnerlijkheid [34]), maar langs een noodzakelijke tussenkomst van de wereld. De beschrijving van het eindige zijn als participatie-act zal twee voorwaarden veilig stellen, zonder welke de intersubjectieve betrekkingen niet verklaarbaar zijn. Ten eerste moeten de subjecten, om hun persoonlijk initiatief te bewaren, van elkaar onderscheiden blijven; ten tweede dienen zij elkaar aan te vullen in hun innerlijkheid:

> „Seule la participation nous permet de comprendre comment les êtres sont à la fois séparés et unis" [35]).

Onderzoeken wij nu, hoe dit onderscheid en die gemeenschap zich in concreto verwerkelijken.

Verwijzen we naar de functie van het mundane. Onze eerste indruk bij het ervaren van een object is, dat wij iets aantreffen dat ons zonder meer voorgeworpen is. Maar een meer diepgaande bezinning openbaarde, dat deze opvatting niet met de waarheid strookt, want niet het brute ding is mij in feite aanwezig, doch de geestelijke bewustzijnsact waarin en waardoor ik mij het ding voor-stel: een aanwezigheid ervaren is dus altijd ervaring van een innerlijkheid. Mijn aanwezigheid in de wereld blijkt dus een verwerkelijking te zijn van een aanwezigheid bij mijzelf.

Maar de functie van het object strekt zich nog verder uit: het bemiddelt ook tussen personen, die ieder voor zich hun aanwezigheid bij zichzelf realiseren, d.i. hun identiteit beleven. Meerdere personen nu kunnen in hun bewustzijnsactiviteit gericht zijn op eenzelfde object; dan vindt het ik zichzelf daar waar de ander zichzelf vindt, en is er sprake van een wederkerige aan-

---

34) *De l'Etre*, p. 53: „C'est que la communication entre les consciences n'est possible sans doute qu'au-dessus de l'une et de l'autre et dans une intériorité profonde et secrète qui leur est commune où chacune d'elles pénètre par la médiation de l'autre". Zie ook pp. 260-261.
La Conscience de Soi, p. 143.
De l'Ame Humaine, pp. 257-258.

35) *De l'Acte*, p. 188.
L'Erreur de Narcisse, p. 161: „La vie n'a de sens que pour celui qui, pénétrant dans un univers spirituel qui est le même pour tous, découvre en lui la place de son existence propre et la marque de sa destinée personnelle. Là est la présence totale dans laquelle tous les êtres communient".
De l'Ame Humaine, pp. 400-401.

wezigheid [36]). Elk subject vindt dus in de objectieve werkelijkheid zijn begrenzing, omdat het er de ander aantreft.

Leggen we er de nadruk op, dat de onderscheidene personen in het ervaren van elkanders aanwezigheid hun participatie voltrekken aan de gemeenschappelijke zijnsbron [37]). Eindige acten ontmoeten dus elkaar in de act waaraan ze gezamenlijk participeren. Wel dient hier herinnerd te worden aan een vroeger gemaakte restrictie, dat nl. de participatie aan de zijnsbron nooit af is; de aanwezigheid van het bewustzijn bij het zijn is nimmer een voldongen feit, en evenmin is dus de communicatie tussen personen ooit voltooid: zij blijft een taak. Maar omgekeerd is ook de participatie aan de oneindige act slechts één daad met de ontmoeting van andere personen. Het is een zeer bijzondere verdienste van LAVELLE, dat hij dit heeft benadrukt. Zo wordt de weg geopend tot een hoopvol inzicht in onze roeping tot gemeenschap.

Om onze verklaring volledig te maken, zullen wij het probleem nog langs een andere weg benaderen: hoe kan een wezen, wiens zijn innerlijk is, d.w.z. een act waarvoor het zelf de verantwoordelijkheid draagt, in aanraking komen met een ander innerlijk wezen, zonder dat het vrije initiatief van beide subjecten geschaad wordt?

Opdat twee personen in wederzijdse en innerlijke betrekking treden, zonder daarbij in hun persoonlijkheid bedreigd te worden, dienen twee eisen vervuld te worden. Enerzijds — we zagen hierboven waarom — zal de communicatie moeten geschieden in een object, dat o.a. het eigen lichaam is in zover men het „heeft"; het objectieve is inderdaad een noodzakelijke voorwaarde om de individualiteit veilig te stellen. Maar anderzijds zal er tussen beide personen een geestelijke gemeenschap moeten ontstaan waardoor hun eenzaamheid wordt verbroken; anders leidt de expressie van hun innerlijkheid niet tot een wederkerige aanwezigheid. In de objectieve wereld zal men dus in communicatie treden, en terzelfdertijd zal eenieder zich begrensd weten en zich bewust worden van zijn eindigheid. Deze twee voorwaarden blijken vervuld te zijn, wanneer wij inzien dat wij eigenlijk niet passief staan tegenover het ding dat bemiddelt, doch slechts tegenover een act waarvan men door tussenkomst van de objectieve realiteit gescheiden is en die men tevens ontmoet; wij begrenzen dus elkaar. Welnu dit alles is slechts mogelijk omdat de tussenterm een teken is, omdat het fenomeen „betekent" [38]). En indien het bewustzijn dan het ding overschrijdt — hetgeen gebeurt, precies doordat het ding een teken is — om het betekende te vinden, dan ervaart het een geestelijke aanwezigheid, d.i. een act, die behoort tot de wereld van de innerlijkheid. Dit impliceert dat de ander in staat is om mij te treffen of, zoals LAVELLE het uitdrukt, om mij te „affecteren". Eenieder wil, om zich als persoon te bevestigen, zichzelf transcenderen, ten

[36]) *Ibidem*, p. 402.

[37]) *De l'Acte*, p. 56: „Qu'il puisse y avoir un autre homme: c'est, à travers lui, Dieu lui-même qui nous devient présent".

[38]) *De l'Ame Humaine*, pp. 256-257.

einde de ander te ontmoeten in zijn innerlijkheid [39]). In de affectieve relatie ondergaat men degene door wie men geaffecteerd wordt, en ontstaat er een communicatie met een geestelijke act die gedragen wordt door een lichaam.

De affectie waarvan hier sprake is, heeft — ondanks haar lichamelijk karakter — een ontologische dimensie, aangezien men er de aanwezigheid in beleeft van een andere innerlijkheid. Zij is gebaseerd op een ontologische ondergrond en gaat samen met de zelfbevestiging van het ik:

„Là où il n'est point affecté, le moi n'est présent à lui-même" [40]).

Het affect is de beleving van een geïncarneerd én geestelijk zijn, wat verklaart waarom het ik spreekt van „mijn" lichaam; het lichaam behoort immers niet enkel tot de objectieve wereld, maar ook tot de subjectiviteit. Meer algemeen nog: omdat alle bewustzijnsactiviteit, die gericht is op de wereld, mede van affectieve aard is, kan het ik spreken van „mijn" activiteit. Die ontologische betekenis van de affectie is niet zo verwonderlijk, wanneer wij bedenken dat wij — als geïncarneerde geest — eigenlijk niet geaffecteerd worden door een object, daar dit onze innerlijkheid niet kan raken. Wel benaderen twee personen elkaar in de objectieve werkelijkheid, o.a. in het lichaam; daarom heeft de affectie ook een zintuiglijk waarneembaar aspect. Het is echter niet in overeenstemming met de werkelijke ervaring, wanneer men zich alleen door dit aspect laat leiden. In wezen is de affectie bewustzijn van het eigen bestaan, van de act waardoor en waarin het ik zich bergt in de zijnsinnerlijkheid, en dit door mediatie van andere personen. De affectie is bewustzijn van een vrij en innerlijk zijn.

SLOTBESCHOUWINGEN

We hadden reeds gelegenheid, te wijzen op het dynamisch karakter dat typerend is voor LAVELLE's wijsgerige reflexie. Het bood hem de gelegenheid om het traditioneel spiritualisme te her-denken in een klimaat dat de hedendaagse wijsbegeerte kenmerkt. Dit dynamische doordringt ook zijn opvattingen over de aard der interhumane relaties, en heeft wellicht tot gevolg, dat de vraag of volgens LAVELLE de erkenning van de ander op een onmiddellijk inzicht steunt, al te simplistisch gesteld is. Met zekerheid kunnen wij antwoorden, dat de objectieve wereld niet optreedt als een onoverkomelijke belemmering voor het contact tussen personen. Maar dit contact blijft een te verwerkelijken ideaal, waarvan men steeds zó ver af staat, als men nog verwijderd is van de volmaakte zijnsaanwezigheid; het ene is immers de weg naar het andere. En omdat vrijheid en dynamiek tot het wezen van de eindige act behoren, blijft de ontmoeting met anderen een taak. Want indien men LAVELLE's perspectief dóór zou denken tot een ideale en statische toestand, zouden de onderlinge betrekkingen plaats maken voor iden-

---

[39]) *Ibidem*, p. 405: „Il faut dire que, dans l'affection, on éprouve la présence même de ce qui nous affecte, non pas la présence d'un corps qui reste toujours séparé du nôtre, mais la présence même d'une activité, ou intentionnalité spirituelle, dont ce corps est le véhicule, qui vient à la rencontre de notre activité propre, et sans l'assujettir, l'oblige pourtant à se déterminer par rapport à lui".

[40]) *Ibidem*, p. 407.

titeit tussen de eindige acten onderling, en alle te samen zouden zij worden opgelost in de oneindige act; dit alles druist in tegen LAVELLE's centrale gedachten. Personen zijn op elkaar gericht, en zo ontstaat tussen hen een spanning die noodzakelijk is tot het bewaren van hun individualiteit. Hiervan getuigt de innigste en hoogste gemeenschapsvorm tussen mensen, de liefde, die het kruispunt vormt van twee geestesbewegingen die ieder uitgaan van een innerlijkheid, en waardoor men elkaar ontdekt op de meest volmaakte wijze. Maar in die ontmoeting behoudt eenieder zijn individuele en onvervreemdbare eigenheid, daar liefde nooit het initiatief vernielt van degene die men bemint. Daarom blijft alle liefde — hoe volmaakt ook — steeds een „geloof" in de ander. De liefde is de schoonste gemeenschapsvorm, omdat ze de ander beschouwt als „dit enige" persoonlijke wezen dat niet is zoals ik ben, en dat ik op de eerste plaats zoek in zijn anders-zijn. Vandaar ook dat liefde de eerste zedelijke waarde is: men staat de ander bij in het constitueren van zijn wezenheid, wat een grootse, zoniet de grootste levenstaak is die men op zich kan nemen [41]). Liefde is derhalve een echte scheppingsact, waarbij men, tegelijk met zichzelf, ook diegene vormt op wie men zich in de liefdesdaad richt [42]).

Een andere verdienste van LAVELLE's opvattingen over de interhumane relaties is hierin gelegen, dat hij haar betekenis niet enkel ziet in deze relaties zelf, maar ook en vooral in het feit dat zij voor de mens de weg zijn waarlangs hij zijn wederkerige aanwezigheid bij het oneindige zijn bewerkstelligt. Alleen in de liefde tot anderen wordt de liefde tot de oneindige goddelijke act tot waarheid, want door zijn zelfstandigheid te affirmeren tegenover en in gemeenschap met anderen, oefent de mens vrij en actief zijn participatie-act uit, zijn doeltreffende en nooit beëindigde zijnservaring.

Bij een vergelijking van LAVELLE met de traditie, valt het ons op dat zijn nadruk op het vrije, actieve, en dynamische karakter van de participatie-act, een grote aanwinst betekent ten aanzien van het traditionele spiritualisme. Nieuwe en onvermoede horizonten gaan open voor hen die de overtuiging zijn toegedaan, dat in het Platonisme iets onsterfelijks schuilt, voor hen ook die nog vertrouwen in het oneindige, die de toenadering tot de goddelijke act niet als een ongegronde waangedachte veroordelen. Voor deze denkers blijft de vredige omgang met de medemens, waarbij de liefde — spijts de vele feitelijke conflicten — niet tot mislukking gedoemd is, een verheven en gegrond ideaal. LAVELLE wil hen, die nog nederig genoeg zijn om hun bestaan als een gave te aanvaarden, steeds meer brengen tot het besef dat zij, dank zij hun instemming om te zijn, zich in aanwezigheid stellen van God en van elkaar. Daardoor wordt het bestaan én religieus, én gemeenschappelijk.

Toch zijn er een aantal bedenkingen, die gaandeweg oprijzen bij de studie

---

[41]) *La Conscience de Soi*, p. 165: „On considère trop souvent l'amour comme un principe d'union entre des âmes d'abord séparées: mais il engendre d'abord chacune de ces âmes elle-même: il les engendre l'une à l'autre".

[42]) *L'Erreur de Narcisse*, p. 175: „Or le plus grand bien que nous faisons aux autres hommes n'est pas de leur communiquer notre richesse, mais de leur découvrir la leur".

van LAVELLE's leer en die, zelfs bij de meest welwillende interpretatie, nooit helemaal verdwijnen.

Een eerste moeilijkheid betreft de denkwijze zelf van de Franse wijsgeer. Hij spreekt van een „méthode analytique", en hij duidt hiermee aan, dat de taak van een wijsgeer niet slechts is, werkelijkheden aan te wijzen en bloot te leggen, doch tevens ze begrijpelijk te maken. De wijsbegeerte van LAVELLE doet zich voor als een systeem dat voor alles een verklaring poogt te bieden. Hij is er niet mee tevreden, symptomen aan te wijzen waaruit het feit der menselijke eindigheid blijkt: hij wil deze eindigheid en de constitutie ervan vanuit haar gronden begrijpen. Dit geldt voor alle facetten van ons mens-zijn die door LAVELLE worden ontleed. De lezer die vertrouwd is met wijsgeren die aan hun denken een meer bescheiden taak toekennen, vraagt zich af of LAVELLE zich niet beweegt binnen een rationalistische grondonderstelling, nl. deze dat de denkende wijsgeer slechts datgene behoeft te aanvaarden, wat aan hem zijn „raison d'être" openbaart. Wij geven gaarne toe, dat deze dynamische wijsbegeerte zich gesteld weet voor een nooit beeindigde taak; maar de wijze waarop deze taak wordt begrepen, veronderstelt toch dat de wijsbegeerte zich beweegt binnen een heelal dat voor de mens in beginsel begrijpbaar is. Juist deze veronderstelling verontrust soms de lezer, en hij voelt zich vaak onbehagelijk bij de Lavelleaanse deducties: zijn er niet vele oerfeiten, welke wij dienen te aanvaarden, zonder dat wij ze kunnen verklaren?

Hieruit volgt een andere moeilijkheid. Bepaalde grondideeën worden door LAVELLE met zulk een kracht geponeerd en gehandhaafd, dat zij de concrete, onuitputtelijke en soms duistere werkelijkheid der ervaring schijnen te verdringen. Men twijfelt soms, of LAVELLE's denken zich nog wel in de echte, vertrouwde wereld beweegt. Men heeft bijwijlen de indruk alsof men zich meer beweegt in een heelal dat geconstitueerd wordt door grootse en stoutmoedige ideeën. Wanneer LAVELLE b.v. zegt dat de menselijke participatie aan het oneindige zijn een vrije en bewust gewilde act is, rijst de vraag of een bepaalde grondidee niet al te ver wordt doorgedreven; of derhalve aan de ervaring geen onrecht wordt aangedaan. Het is zeker waar, dat de mens een ontwerp is van zichzelf, dat hetgeen wij feitelijk zijn, mede tot stand komt door onze vrije instemming met het zijn; maar zijn wij anderzijds niet behept met vele wezenlijke mogelijkheden waarmede wij onszelf vinden, aantreffen? Wordt de menselijke persoon niet al te zeer opgelost in zijn dynamisch aspect en wordt de ontologische dimensie niet al te zeer vergeten? Met andere woorden: is er nog wel plaats voor een menselijke natuur?

Hiermede hangt weer een volgende vraag samen: vloeien de moeilijkheden, die LAVELLE zichzelf stelt, soms niet voort uit zijn systeem, meer dan uit de objectieve werkelijkheid? Het is voor hem een groot probleem, de menselijke eindigheid te gronden. Komt dit probleem niet voort uit een eenzijdige belichting van de participatiegedachte? LAVELLE kan de menselijke eindigheid maar moeilijk begrijpen, omdat hij de mens ziet als vrije participatie aan de oneindige act: hoe kunnen hieraan grenzen gesteld worden? Vandaar dat de ontmoeting tussen mensen beladen wordt met een zware

opdracht: zij moet de mens constitueren in zijn eindigheid. Daardoor komt het probleem van de mogelijkheid ener onmiddellijke ontmoeting te staan in een sfeer van dodelijke ernst: indien de onmiddellijke ontmoeting niet kan worden gered, geraakt onze bevestiging van de eindigheid in gevaar.

Wordt tenslotte de uiteindelijke functie van de wereld, dat zij nl. taal of teken is waarin de mens zich openbaart, niet min of meer door deze perspectieven bepaald? Móét de wereld deze functie niet hebben, omdat LAVELLE's grondperspectieven dit eisen? Men kan zich moeilijk aan de indruk onttrekken, dat de oplossing enigermate gewrongen is.

Deze bedenkingen nemen de wezenlijke waarde van LAVELLE's denken geenszins weg; zij tonen slechts aan, dat deze waarde, evenals elke menselijke waarde, ambigu is.

Gent A. M. WEZE, O.E.S.A.

SOMMAIRE

Bien que le thème de l'autre soit une des grandes conquêtes de la philosophie contemporaine, c'est au seuil de la pensée moderne que le ,,problème'' de la communication propre des existants prend ses origines. En effet, si le dualisme radical de Descartes définit le corps humain comme étant un déroulement de phénomènes mécaniques et biologiques et la pensée comme une intériorité fermée — non intentionnelle —, comment alors le moi peut-il rencontrer un autre centre vraiment autonome à son égard? Au fond, ce problème est insoluble, et on en a cherché une réponse injustifiable: le philosophe — comme le psychologue du XIXe siècle — a été contraint de recourir au raisonnement par analogie. Comme mon corps est porteur d'un comportement qui dissimule une intériorité, je puis supposer comme probable qu'une même intériorité se cache derrière un comportement de même genre et porté par un corps qui m'est extérieur.

A vrai dire, la philosophie contemporaine n'apporte aucune nouvelle solution; elle a même démasqué le problème en abandonnant le dualisme comme pseudo-problème. Si mon corps que je vis, se révèle comme habité, au point que j'en suis inséparable, il ne peut plus y avoir raison de douter que le corps que je perçois vis-à-vis de moi, ne soit pareillement habité par une conscience.

Suivant de près le spiritualisme français, Lavelle est animé par la conviction que celui-ci n'aura jamais fini de faire fructifier la pensée philosophique. Cependant on est amené à se demander si, conséquemment, il n'est pas forcé de considérer la rencontre entre humains comme un ,,problème''. Sa pensée philosophique n'est-elle pas dépassée par l'idée actuelle que l'homme est toujours un être-avec, *mitsein?* Ou bien Lavelle arrive-t-il à se situer dans le climat de la pensée contemporaine? Ne trouve-t-on pas chez lui la conciliation de l'intériorité et de l'action mondaine de l'homme? Il s'agirait dans ce cas d'une philosophie fournissant de précieux éclaircissements à

tous ceux qui prônent à la fois l'intériorité de l'être humain et l'homme être au monde avec des autres.

La pensée de Lavelle repose sur une expérience de la présence de l'être. Cette expérience privilégiée, impliquée dans toutes les autres, est une opération de l'esprit par laquelle la participation à l'être infini se réalise. Cette participation est elle-même inséparable de la liberté, qui en est le coeur. Par cet acte, l'homme se met lui-même en la présence de Dieu. Mais Lavelle s'écarte de la tradition cartésienne, en accentuant que cette participation ne devient effective que dans le monde. Ce monde est-il pour Lavelle plus qu'une simple donnée extérieure à l'homme? La conscience de soi est toujours engagée et il n'y a de totalité du monde qu'intentionnelle: l'acte d'être étant toujours corrélatif d'une donnée, le monde exprime une activité participée. Sans cette extériorisation, l'être humain ne dépasserait point la virtualité, et l'actualisation des possibilités que l'homme reçoit de l'être infini serait inintelligible.

L'individualisation de la conscience se présente comme incompréhensible au philosophe qui ne conçoit l'homme qu'en tant que participant et présent à l'être infini. Afin de sauvegarder notre limitation, Lavelle a recours à un monde où le moi est en communication avec autrui. En effet, l'être fini ne peut point se constituer lorsqu'il n'est pas limité dans son intériorité, puisque l'intériorité est le seul être authentique, et cette limitation à son tour ne peut se produire que par la rencontre d'une autre intériorité dans le monde. Je ne deviens conscient de moi-même, je ne me constitue en personne qu'en rapport avec une autre existence.

Mais ne nous trouvons-nous pas dans une nouvelle impasse? Je ne puis me poser comme être fini qu'en rencontrant autrui précisément comme une autre intériorité. Cependant cette rencontre ne peut avoir lieu que par la médiation d'un corps et du monde; m'est-il alors encore possible de communiquer avec autrui comme intériorité? Lavelle ne doit-il pas conclure que toute communication directe est exclue? Ne retombe-t-il pas dans le pseudo-problème que Descartes avait suscité?

C'est en décrivant les choses du monde comme „signes" que Lavelle essaie de sortir de cette impasse. Qu'elles soient gestes corporels, oeuvres d'art ou paroles, une fois qu'elles sont saisies par l'esprit humain, les choses du monde remplissent le rôle de signe, de langage au sens large du mot. Ainsi le monde se transforme en une expression d'un acte intérieur et devient lieu de rencontre. Mais le signe est transparent: ce que je perçois immédiatement en lui est le signifié. Au lieu de capter mon attention, il me révèle d'emblée une intériorité, parente de la mienne, exprimée dans le signe. Le signe est donc chargé d'une fonction médiatrice, sans qu'il constitue un obstacle à la communion des consciences. Ce qui plus est, la médiation du signe explique d'une part comment se produisent les rapports inter-humains, tout en empêchant d'autre part que ces rapports aboutissent à une identité. Il y a donc, par la médiation du monde, une expérience d'autrui, corrélative à l'expérience de soi, et dans laquelle le moi respecte l'altérité de l'autre. C'est ce qui apparaît clairement dans l'amour, où l'un perfectionne l'autre dans

son ipséité, du moins lorsqu'il s'agit d'un amour authentique, désintéressé.

La pensée de Lavelle est de caractère dynamique: elle décrit l'acte de participation de l'être fini qui se crée lui-même en s'insérant dans la présence absolue de l'être éternel. Ce qui implique que l'expérience et la rencontre d'autrui restent toujours une tâche à remplir. Le moi réalise cet acte de participation de la manière la plus élevée, en vivant une référence à l'autre. De cette façon, Lavelle nous ouvre des perspectives pleines d'espoirs: l'être avec autrui est possible et n'est pas voué à l'échec; la communication est même essentiellement et profondément religieuse: l'homme ne s'ouvre vraiment à l'autre qu'en réalisant sa présence à Dieu.

Bien que persuadés de la valeur de la pensée de Louis Lavelle, quelques difficultés se sont imposées à nous. Lavelle refuse toute facticité inintelligible; mais n'accepte-t-il pas ainsi le préjugé rationaliste que l'homme vit dans un univers où, en principe, rien n'échappe à la réflexion? De là, probablement, sa „méthode analytique" qui veut rendre tout compréhensible, et son insistance trop unilatérale sur certaines idées maîtresses qui semblent noyer les aspects multiples de la réalité.

SACRAMENTEN EN KERK

Kerkelijk recht — Kultus — Pneuma

Ondanks de rijke uitbloei van de sacramenten- en Kerk-theologie in de laatste decennia, resten er nog vele problemen. Daaronder ook dat van de eenheid tussen uiterlijke vorm en geestelijke werkelijkheid.

De Encycliek *Mystici Corporis* verwerpt de tegenstelling tussen Rechtskerk en Liefdekerk [1], en ieder katholiek zal zonder aarzeling deze veroordeling onderschrijven. Maar wat is dan positief de verhouding binnen de éne Kerk tussen het juridische en het pneumatische aspect? De Encycliek gaat verder: „beide elementen immers vullen elkaar aan en vervolmaken elkander — zoals in ons het lichaam en de ziel" [2]. In deze woorden heeft de theologie zich nog weinig verdiept. Wie heeft pogen te verklaren, hoe het juridische een aanvulling en zelfs een vervolmaking is van de liefde? Dit grote probleem der ecclesiologie wordt nog meer verwikkeld, sinds men in de Kerk, behalve een rechts- en liefde-gemeenschap ook een kultus-gemeenschap is gaan zien [3].

Het antwoord op deze vraag zal gezocht moeten worden door confrontatie met de sacramentenleer. Ook daar immers ligt een dergelijk probleem. Vanouds heeft men zich in verbaasde bewondering gebogen over de eenheid die in het sacrament bestaat tussen de nederigheid van de uiterlijke gestalte en de hoogheid der innerlijke begenadiging. Maar ook hier zijn complicaties gerezen, nadat de theologie met BILLOT weer oog kreeg voor het belang van het merkteken, dat voor Sint THOMAS „res et sacramentum" is, d.w.z. verhulde werkelijkheid en onthullend teken; en sinds zij met CASEL en SCHILLEBEECKX in de sacramenten, behalve genademiddelen, ook kultus-daden is gaan zien.

In het volgende doen wij een poging om een oplossing van deze problemen te schetsen, door de sacramenten bewust te zien in het perspectief van de Kerk-leer, en omgekeerd de Kerk in dat van de sacramententheologie. Want het is merkwaardig, hoe weinig aandacht ook de jongste theologie heeft geschonken aan het kerkelijk aspect der sacramenten, hoewel toch de eerste uitbouw der sacramentenleer door AUGUSTINUS geheel in functie stond van het Kerk-probleem.

Meer dan een poging biedt het volgende niet. Een volledige argumentatie voor onze opvatting, of ook een afdoende behandeling van alle moeilijkheden ertegen, zou het raam van een artikel verre overschrijden. Doch het

---

[1]) n. 62v; AAS 35, 1943, p. 223v.
[2]) n. 63 p. 224.
[3]) F. MALMBERG, *De Kerk als Christusgemeenschap*, 1941.

komt ons voor, dat de volgende beschouwing organisch groeit uit de grote theologische traditie, die door de Kerkvaders en de Hoogscholastiek wordt gevormd.

Onze uiteenzetting gaat voornamelijk uit van de sacramentenleer, om zo te geraken tot de ecclesiologie. Theoretisch zou de omgekeerde richting de voorkeur verdienen, omdat de structuur der sacramenten, die immers handelingen zijn van de Kerk, een uitvloeisel is van haar zijnsstructuur. Maar op dit terrein bevindt de theologie zich nog op de „via inventionis", waar het uitgangspunt ligt in de „magis nota quoad nos". En tengevolge van het feit, dat de Hoogscholastiek wel een sacramenten-tractaat ontwikkelde, maar nooit een Kerk-tractaat, moet de sacramenten-leer voorlopig als het „magis notum" worden beschouwd.

* * *

Het volgende veronderstelt uit de thomistische sacramentenleer twee beginselen, die wellicht bij een andere gelegenheid aan een nader onderzoek kunnen worden onderworpen, doch die nu niet ter discussie worden gesteld.

Vooreerst het beginsel van de *instrumentele* werking der sacramenten. Wat Sint THOMAS hier onder instrumentaliteit verstaat, is voor jaren uitstekend uiteengezet door P. HUGON [4]), zodat wij nu kunnen volstaan met het aanstippen van de meest wezenlijke eigenschappen van het instrumentele werken. De werking van hoofdoorzaak en instrument is werkelijk één. Ook wat zij bewerken vormt dus een eenheid. Wel kan in deze eenheid van handeling en effect onderscheid worden gemaakt tussen een element dat connatureel is aan de hoofdoorzaak, en een ander element connatureel aan de eigen aard van het instrument. Maar dit onderscheid van elementen mag niet doen vergeten, dat het één werking en één effect betreft, zodat ook wat het instrument doet geheel het werk is van de hoofdoorzaak, en wat de hoofdoorzaak doet geheel wordt bewerkt door het instrument. Zulk een samenstellingseenheid in handeling en effect is echter voor Sint THOMAS alleen denkbaar als eenheid van akt en potentie. Dus veronderstelt instrumentaliteit, dat het connaturele handelen van het instrument in potentie is ten opzichte van het connaturele handelen van de hoofdoorzaak; en dat in het éne effect het element dat aan het instrument connatureel is, in potentie is ten opzichte van het element dat connatureel is aan de hoofdoorzaak. Met andere woorden: in het éne uitwerksel van de instrumentele werking is een lager element, dat zich als een „dispositie" verhoudt tot het hogere element. Hierop nader in te gaan, is nu overbodig.

Maar ook in de opvatting van de instrumentele werking der sacramenten, die door THOMAS ontwikkeld buitengewoon vruchtbaar gebleken is, schuilt een probleem, dat nauw samenhangt met ons vraagstuk. Voor THOMAS immers is het sacrament niet enkel een werktuig in de hand van God [5]), maar ook in die van Christus, in wiens naam en uit wiens kracht de

[4]) E. HUGON O. P., *La causalité instrumentale en théologie*, 1907.
[5]) *Summa* III q. 64 a. 1.

mens het sacrament toedient [6]), en ook van de Kerk, wier bedienaar hij is [7]). Als dus het sacrament werktuig is van de Kerk, van Christus, van God, rijst onmiddellijk de vraag, hoe de werking van deze oorzaken der sacramentele heiliging zich verhoudt? Hoe staat de zichtbare werking van de Kerk tot de priesterlijke werking van Christus en tot de werking van de H. Geest?

Op de tweede plaats wordt in het volgende het beginsel van de Hoogscholastiek verondersteld, dat in de jongste tijd ook door het kerkelijk leergezag is overgenomen [8]), dat „de sacramenten betekenen wat zij bewerken, en bewerken wat zij betekenen". En wel in de zin, die THOMAS aan dit beginsel geeft, namelijk dat zij bewerken *„door* te betekenen": „significando efficiunt, unde efficiunt quod significant" [9]). De heilswerking der sacramenten berust op hun teken-zijn, als tekenen van heil zijn zij dragers van de heiligende werking. Daarom zal ook de onderschikking in instrumentaliteit beantwoorden aan, ja zelfs berusten op een onderschikking in het teken-zijn. Hoe deze eenheid tussen teken-zijn en werkdadigheid nader moet worden verklaard, op deze vraag kan dit opstel niet nader ingaan [10]). Voor ons doel is het voldoende, het parallellisme tussen beide aspecten te hebben vastgesteld.

* * *

Noodgedwongen zal ons onderzoek sterk analytisch zijn. Daarom lijkt het dienstig in enkele woorden onze opvatting voorlopig samen te vatten.

In de Kerk kunnen drie zijns- en handelings-niveaus worden onderscheiden, die echter niet mogen worden gescheiden, doch een innerlijke eenheid vormen: de Kerk als juridische gemeenschap, de Kerk als kultusgemeenschap, de Kerk als genadegemeenschap. Aan deze drie niveaus beantwoorden drie connaturele handelingsbeginselen: de Kerk als mensengemeenschap, Christus de Hogepriester, de H. Geest als zelfmededeling Gods. De drieheid in het sacrament: uiterlijk sacrament, merkteken (of wat daaraan in de andere sacramenten correspondeert), geestelijke genade, beantwoordt aan deze drieheid in het zijn der Kerk en aan de drieheid van connaturele

---

[6]) *Summa* III q. 22 a. 4c: „Christus autem est fons totius sacerdotii. Nam sacerdos legalis erat figura ipsius; sacerdos autem novae legis *in persona ipsius* operatur."

p. 26 a. 1 ad 1: „Sacerdotes vero Novi Testamenti possunt dici mediatores Dei et hominum, inquantum sunt *ministri* veri mediatoris, *vice ipsius* salutaria sacramenta hominibus exhibentes."

q. 82. a. 1c: „Sacerdoti cum ordinatur, confertur potestas hoc sacramentum consecrandi *in persona Christi."*

[7]) *Summa* III q. 64 a. 8 ad 2: „Minister sacramenti agit *in persona* totius Ecclesiae cuius est minister:"

4 *cGent.* 73 f: „Intelligitur hoc sacramentum perficere *in virtute* totius Ecclesiae, cuius *minister* existit en cuius *personam* gerit."

[8]) LEO XIII, *Apostolicae Curae,* 1896, Denz. 1963; Pius XII, *Sacramentum Ordinis,* 1947, Denz. 3001.

[9]) 4 *Dist.* 27 q. 1 a. 2 sol. 3. cfr. H. SCHILLEBEECKX,*De sacramentele heilseconomie.* 1952, p. 175v.

[10]) Hopelijk zal het *Jaarboek* van het Werkgenootschap van Katholieke Theologen in Nederland, 1957, daarover een artikel bevatten.

handelingsbeginselen. Zoals binnen het sacrament deze drie elementen tot eenheid gebundeld zijn door hun verhouding van teken en betekende, van werktuig en hoofdoorzaak, zo zijn de drie zijnsniveaus in de Kerk onderling één, omdat zij zich onderling als teken en betekende, als werktuig en hoofdoorzaak verhouden. Het juridische in de Kerk is teken en werktuig van het kultuele, dat wil zeggen van de priesterlijke werking van Christus. En dit kultuele is weer teken en werktuig van het pneumatische, van de heiligende werking van de H. Geest. Of met andere woorden: de heilswerking van God, die de H. Geest is, veruitwendigt en verwerkelijkt zich in en door het priesterlijk handelen van Christus. En dit priesterlijk handelen van Christus veruitwendigt en verwerkelijkt zich op zijn beurt in en door het juridische handelen der Kerk.

In het volgende wordt telkens uitgegaan van een ontleding van elk dezer drie elementen in sacrament en Kerk. Daardoor zal het onderscheid sterk naar voren treden. Doch geen ogenblik mag worden vergeten, dat dit een onderscheid binnen de eenheid is. Geen enkel der onderscheiden elementen kan dus — ook dit zal worden uitgewerkt — van de andere elementen worden geïsoleerd. Het juridische behoort tot het wezen van het christelijk-kultuele en pneumatische; en het pneumatische behoort tot het wezen van het christelijk-kultuele en -juridische. De eenheid van de Kerk en van het sacrament gaat voor de onderscheiding der elementen.

I. Het sacrament als rechtshandeling

Het bewustzijn van het sociale aspect der sacramenten ontwaakt weer. Te lang zijn zij beschouwd als de allerindividueelste momenten der heiliging in de eenzame intimiteit van God en de ziel. Men begint in de Eucharistie, behalve de verborgen genieting van Jesus' tegenwoordigheid, ook weer het liefdevol samenzijn te beleven met onze broeders en zusters, in één viering aan één tafel genietend van éénzelfde brood. Door de hernieuwing van de Paaswake kan het plechtige doopsel weer zijn plaats innemen midden in de vergadering der gelovigen. Tegenwoordig zal men de priesterwijding niet enkel meer beschouwen als een hoog persoonlijk voorrecht van de geroepene, maar ook als een gave des Heren aan zijn volk [11]). Misschien zullen er ooit vormen gevonden worden, die ook in de biecht het gemeenschapsmoment weer zichtbaar maken: een terugkeer evenwel tot de rauwe openbaarheid der oudheid of der vroege Middeleeuwen is wel definitief uitgesloten.

Maar de theologie heeft zich op dit sociale aspect nog nauwelijks bezonnen. En de weinigen, die zoals SCHEEBEN, MERSCH, CASEL of TRAVERS, zich in het gemeenschapsmoment der sacramenten verdiepten, hadden toch enkel oog voor de sociale dimensie in de genade of de kultus, en gingen voorbij aan die nederige werkelijkheid, die wij het *juridische* in de sacramenten kunnen noemen. De breuk tussen de theologen, die zich in de twaalfde eeuw in Parijs verschansten, en de juristen die hun burcht in Bo-

---

[11]) C. M. TRAVERS O. P., *Valeur sociale de liturgie*, 1946, p. 219.

logna bouwden, is nog niet hersteld [12]). Tot grote schade voor beiden!

Voor sommige sacramenten is het bestaan van een juridisch uitwerksel evident. „Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona cum omnibus christianorum iuribus et officiis" (C.I.C. can. 87). Even duidelijk is het juridische effect van de priesterwijding en het huwelijk. Het enige juridische effect van het vormsel in de tegenwoordige wetgeving is, dat het bekwaam maakt tot het ontvangen van huwelijk en wijding (can. 1021 § 2; can. 993 1°). Wat het H. Oliesel betreft, is misschien het feit, dat de zieke die het *viaticum* heeft ontvangen niet meer gehouden is aan het *jejunium eucharisticum*, een relict uit de tijd, dat men besefte, dat de zieke door dit sacrament in een nieuwe verhouding trad tot de juridische Kerk. Wat de biecht betreft, is algemeen bekend, hoe sterk in de oudheid de juridische verzoening met de Kerk op de voorgrond stond; en ondanks het scherpe onderscheid van het moderne kerkelijke recht tussen *forum sacramentale* en *forum externum* zijn ook nu nog niet alle juridische aspecten uit dit sacrament verdwenen [13]). In het nieuwere recht schijnt de Eucharistie nauwelijks enige juridische gevolgen te hebben. Het is echter geen toeval, dat eenzelfde woord *communio* gebezigd wordt voor de deelname aan de Eucharistie, en voor de gemeenschap met de Kerk. Want vanouds was deelname aan dezelfde tafel des Heren de verwerkelijking van de juridische eenheid, en verbreking van de eucharistische *intercommunio* verbreking der kerkelijke gemeenschap, zoals door L. HERTLING en W. ELERT overtuigend is aangetoond [14]). De eerste kan dan ook schrijven: „Die Communio ist also ein sakramentales Gebilde, und zugleich und untrennbar davon ein juristisches" (p. 24). Gaat misschien het zo strenge verbod van *communio in sacris* met ketters en schismatieken, d.i. primair van deelname aan hun eucharistieviering, terug op de overtuiging, dat men door deelname aan hun eucharistie deelde in hun ketters geloof en hun afgescheurd kerk-zijn?

Ook *a priori* laat zich bewijzen, dat de sacramenten juridische daden zijn. Immers het recht is niets anders als „de norm der openbare samenleving" (P. DE BRUIN S.J.), en het kerkelijk recht „die äussere Gemeinschaftsordnung der Kirche" [15]). Maar de sacramenten behoren tot deze openbare, zichtbare ordening der gemeenschap. Door de sacramenten immers ontvangt men een zichtbare functie in de zichtbare mensengemeenschap der Kerk, of deelt men in haar zichtbare activiteit.

De moderne canonisten gaan zelfs verder, en verklaren, dat de sacra-

---

[12]) J. DE GHELLINCK S.J., *Le mouvement théologique au XIIe siécle*, 2 éd., 1948, p. 509v. I. FORCHIELLI - A. STICKLER, *Studia Gratiana, 1953.*

[13]) K. MÖRSDORF, *Der hoheitliche Charakter der sakramenten Lossprechung*, in: *Trier. Th. Zts.* 57 (1948), 335.

[14]) L. HERTLING S.J., *Communio und Primat*. in: *Misc. Hist. Pont.* 7 (1943) p. 1-48, vooral p. 6-10; p. 17: „Auch bei diesem 'Abbruch der Beziehungen' ist das Eigentliche, um das es sich handelt, die Teilnahme an der Eucharistie."

W. ELERT, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der Alten Kirche*, 1954. Bijvoorbeeld p. 149: „In welcher Gemeinschaft einer steht, das heisst, zu welcher Kirche einer gehört, das erkennt man daran, wo er kommuniziert."

[15]) A. HAGEN, *Prinzipien des katholischen Kirchenrechts*, 1949, p. 7.

menten de oorsprong zijn van het kerkelijk recht. Zo schrijft HEGGELBACHER: „Mit dem Sakramentalen (ist) das Institutionelle im rechtlich bindenden Sinne gegeben" [16]). En HOFMANN: „Der Ursprung des KR aus dem Kult muss wohl von uns Kanonisten noch mehr beachtet werden" [17]). Onbewust vermoedelijk herhalen zij daarmee een uitspraak van Sint THOMAS, die schreef: „Fundamentum cuiuslibet legis in sacramentis consistit" [18]).

Immers, het recht van een gemeenschap is gegrondvest op die handelingen, waardoor deze gemeenschap als uiterlijke gemeenschap wordt geconstitueerd. Dat zijn juist de sacramenten: want zoals de Encycliek *Mystici Corporis* leert: de Kerk is geboren op het Kruis, omdat daar het water en het bloed uit Jesus' zijde de oorsprong waren van de grote sacramenten van doopsel en eucharistie; en zij is gepromulgeerd in het Pinksterwonder, waarin wij wel het prototype moeten zien van het vormsel [19]). *Lid* der Kerk wordt men door het doopsel; want de andere condities, die dezelfde Encycliek voor het lidmaatschap der Kerk aangeeft, nl. de belijdenis van het ware geloof, de onderwerping aan het hiërarchisch gezag, het niet vanwege zware schuld uitgesloten zijn [20]), zijn eigenlijk slechts nadere explicitaties van wat in de volle waarheid van het doopsel besloten ligt. Het *gezag* der Kerk is in de strikste zin hiërarchisch gezag, waarvan namelijk *per se* alleen de gewijde bisschoppen en priesters dragers kunnen zijn. De openbare *gemeenschapsdaad,* waarin deze mensengemeenschap haar eenheid uitdrukt en beleeft, is de viering der eucharistie, „de breking des broods" (cfr. Hand. 2/46).

Deze gemeenschap dus van mensen, die de Kerk is, is een gemeenschap, die door sacramenten wordt opgebouwd, en die in de viering van het sacrament verenigd is. Dus is alle recht van deze gemeenschap in de kern sacramenteel. In die zin, dat de wezenlijkste rechtshandelingen sacramentele handelingen zijn, en dat de secundaire rechtsuitoefening uit deze sacramentele eenheid voortvloeit en daartoe terugvoert [21]). Het gehele recht der Kerk deelt dus enigszins aan die wezenstrek der sacramenten, teken van genade

---

[16]) O. HEGGELBACHER, *Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit,* 1953, p. 182.

[17]) K. HOFMANN, *Die Kirche der freien Gefolgschaft?,* in: *Theol. Quart. Tüb.* 1 (1948) p. 111, geciteerd bij HEGGELBACHER o.c.p. 183.

E. EICHMANN und K. MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts,* 6 Aufl., 1949, I p. 6: „Kirchliche Rechtsordnung und sakramentales Leben der Kirche sind keine Gegensätze, sondern zu einer tiefgründigen Einheit verbunden .... Das Recht der Kirche birgt unter der Schale seiner Form den Geist des Herrn."

p. 292: „Die kirchliche Hirtengewalt ruht einerseits unmittelbar auf göttlicher Sendung, anderseits auf naturrechtlicher Grundlage, weil die Kirche eine Gemeinschaft von Menschen ist, die der ordnenden Macht nicht entraten kann. Das naturrechtliche Element der kirchlichen Hirtengewalt ist jedoch sakramental geheiligt; denn die Kirche ist das umfassende Ursakrament."

Reeds veel vroeger had de theoloog E. PETERSON geschreven: „Auch die Rechtsakte der christlichen Ekklesia sind Kulthandlungen" (*Das Buch von den Engeln,* 1935, p. 16).

[18]) THOMAS, 4 *Dist.* 7 q. 1 a. 1 sol. 1 ad 1.

[19]) PIUS XII, *Mystici Corporis,* n. 27 vv, n. 32, in: AAS 35 (1943) p. 205-8.

[20]) ibid. n. 21, p. 202.

[21]) Over het onderscheid tussen sacramenten en andere rechtshandelingen, zie: E. MERSCH, *Théologie du Corps mystique,* 1944, II p. 281.

te zijn. Al haar rechtsverhoudingen en -handelingen zijn ofwel sacrament, ofwel op de sacramenten betrokken. Voor de wetgever en bestuurder houdt dit in, dat hij slechts macht heeft, die van Christus komt, en die tot Christus voeren moet. Voor de onderdaan, dat hij de kerkelijke wet te beschouwen heeft als het voorportaal op het heiligdom der sacramenten; dat hij dus de weg van het kerkelijk recht te gaan heeft als een weg die hem tot de ontmoeting voert met Christus. De „secundaria" in de Nieuwe Wet zijn, volgens het woord van Sint THOMAS, „sicut dispositiva ad gratiam Spiritus sancti, et ad usum huius gratiae pertinentia" [22]).

Voor de sacramentstheologie volgt hieruit, dat tot de geldigheid van het sacrament per se behoort, dat het als zodanig door het kerkelijk recht wordt erkend; bij de discussie over forma en materia van de sacramenten-ritus zou hieraan meer aandacht kunnen worden besteed.

Ook biedt deze beschouwing een oplossing voor een klein vraagstukje, dat in de klassieke theologie slechts onbevredigend wordt beantwoord. Men vraagt namelijk, hoe het sacramenteel merkteken een teken kan zijn, terwijl het toch niet zichtbaar is. Het klassieke antwoord luidt: omdat het gegeven wordt door het zichtbare sacrament [23]). Maar zo hebben wij slechts een zichtbaarheid in het ontstaan, niet in het blijvende zijn, terwijl het merkteken juist blijvend teken is. Zou de blijvende zichtbaarheid van het merkteken niet gelegen zijn in de blijvende juridische verhouding tot de Kerk, die door het sacrament wordt gegeven?

II. Het sacrament als kultusdaad

Na een heel boek te hebben gewijd aan het doopsel als „Rechtsakt", geeft HEGGELBACHER tenslotte toch de voorkeur aan de betiteling „ein rechtserheblicher sakramentaler Akt" [24]). Daarmee drukt hij uit, dat een juridische beschouwing van de sacramenten, hoe gerechtvaardigd ook, gebrekkig blijft. Want dit juridische is slechts een element in een structuur van hogere orde, waarvan het de uiterste zichtbaarheid is. De eigen-aard van het juridische in de sacramenten onthult zich niet aan de rechtswetenschap, maar alleen aan de theologie. Zoals voor jaren Carl FECKES schreef naar aanleiding van pogingen om de Kerk sociologisch te beschouwen: „nur vom Boden eines dogmatischen Verstehens der Kirche kann man es wagen, ihre soziologische Struktur zu bestimmen" [25]). Want in tegenstelling met andere mensengemeenschappen geldt van de Kerk: „Es enthüllt sich am Sichtbaren eine ganz neue Seinsschicht" [26]). De Kerk is een ware mensengemeenschap, maar toch analoog met alle andere gemeenschappen. Zo is ook haar recht werkelijk recht, maar analoog met alle andere vormen van recht.

---

[22]) *Summa* I-II q. 106 a. 1c, ad 1.

[23]) THOMAS, *Summa* III q. 63 a. 1 ad 2; a. 2 ad 4; 4 *Dist.* 1 q. 1 a. 1 sol. 3 ad 3; BONAVENTURA, 4 *Dist.* 6 p. 1 a. 2; TRAVERS, *Valeur sociale*, p. 228; SCHILLEBEECKX, *Sacramentele Heilseconomie*, p. 508 v, p. 524.

[24]) O. HEGGELBACHER, *Die christliche Taufe als Rechtsakt*, p. 184 Anm. 12.

[25]) C. FECKES, *Das Mysterium der heiligen Kirche*, 1934, p. 193.

[26]) o.c.p. 12.

Wanneer wij immers het recht definiëren als de „norm der openbare samenleving", dan volgt daaruit dat naar de eigen aard van iedere gemeenschap als zichtbare gemeenschap ook de aard van haar recht anders is. Het karakter van het kerkelijk recht wordt intrinsiek bepaald door het eigen doel van de Kerk als zichtbare gemeenschap.

Dit doel nu van de Kerk als zichtbare gemeenschap is de „cultus divinus" in de strikte zin van het woord, de openbare Godsverering. God op aarde te verheerlijken in zichtbare, sociale vormen, dat is de eigen taak van de Kerk als zichtbare mensengemeenschap. Immers, volgens haar eigen op het Vaticaans Concilie plechtig geformuleerde leer, is haar opdracht het werk van Christus te bestendigen („perenne reddere") [27]). Maar Christus' taak was, de Vader te verheerlijken op aarde. „Ik heb U verheerlijkt op aarde, door het werk te volbrengen dat Gij Mij te doen gegeven hebt" (Joh. 17/4). Godsverheerlijking is, metterdaad te beseffen en te beleven, te „realizeren", dat God het beginsel en het doel van ons zijn, van heel ons wezen en heel ons bestaan is. „Anima...... se offert Deo......, sicut principio suae creationis, et sicut fini suae beatificationis" [28]). Openbare Godsverering is, deze innerlijke „devotie" in zichtbare en sociale akten tot uitdrukking te brengen. Dit heeft Jesus gedaan door heel zijn leven in gehoorzaamheid jegens de Vader, en vooral door „gehoorzaam te worden tot de dood, ja tot de dood des kruises" (Phil. 2/8). Daarin immers toonde Hij aan de mensen, dat Hij „de Vader liefhad, en dat Hij doet, zoals de Vader Hem bevolen heeft" (Joh. 14/31). Door stervend zichzelf te verliezen, bracht Hij tot uitdrukking, dat de Vader Hem alles was. Door zijn kruis heeft Hij zijn innerlijke toewijding aan de Vader tot uitdrukking gebracht in de totaliteit van zijn mensenleven.

Zo zal dus de taak der Kerk als zichtbare gemeenschap zijn, God te verheerlijken door in de totaliteit van het leven der mensenfamilie de volkomen toewijding aan God tot uitdrukking te brengen. Door dit doel wordt heel haar zichtbare activiteit innerlijk bepaald, ook haar juridisch handelen.

Het juridische als zodanig heeft betrekking op de onderlinge verhouding der mensen; het kultische op de verhouding van de mens tot God. Maar deze verhouding tot God is wezenlijk sociaal, en doortrekt dus ook de onderlinge mensenverhouding. Nieuwe Godsverhouding vormt de juridische verhouding dus innerlijk om [29]). De sacramenten nu zijn de handelingen, waarin het juridische geheel door het kultische wordt doortrokken. De sacramenten, die wij tot nu toe beschouwden als juridische opname in de mensengemeenschap of in haar specifieke activiteit, zijn deelname aan haar kultische waardigheid en kultisch handelen.

De sacramenten zijn kultusakten, daden van openbare Godsverering. Dit aspect der sacramenten is in de scholastieke theologie vrijwel geheel verwaarloosd: men beschouwde ze als de tekenen, waardoor God zijn genade aan de mens schenkt, niet als handelingen waarin de Kerk God vereert.

[27]) Dz. n. 1821.

[28]) THOMAS, *Summa* II-II q. 85 a. 2c; 3 *cG* 120, 7°.

[29]) cfr. *Summa* I-II q. 99 a. 3.

Sinds echter de mysterie-theologie van Maria-Laach de sacramenten beschouwde als liturgische vieringen, behoort het onder de hedendaagse theologen tot de „bon ton", over de sacramenten als kultusdaden te spreken. P. SCHILLEBEECKX heeft waarschijnlijk gemaakt, dat deze beschouwing van de sacramenten ook aan Sint THOMAS niet geheel vreemd was [30]), en P. SEMMELROTH heeft erop gewezen, dat ook in de Encyclieken *Satis Cognitum* van LEO XIII en *Mediator Dei* van PIUS XII de viering der sacramenten wordt gerangschikt onder de daden van openbare eredienst [31]). „Sacramenten," zegt P. SCHILLEBEECKX, „zijn wezenlijk de *kultuele symbooldaden van een godsdienstige gemeenschap*" [32]).

Hoe deze opvatting der sacramenten volkomen in harmonie is met de klassieke omschrijving: werkdadige tekenen van genade, zal in het volgende deel duidelijk worden. Eerst moeten wij dit kultus-karakter der sacramenten iets nader uitwerken en een misvatting rechtzetten, die hier dreigt binnen te sluipen.

Hoe zijn de sacramenten kultusdaden? Heel in het algemeen kan men zeggen: omdat zij de openbare belijdenis en betuigenis *(professio* en *protestatio)* zijn van geloof, hoop en liefde. Over dit zeer belangrijke aspect moet straks worden gehandeld. Maar dit bewijs blijft toch wel zeer algemeen. Concreter kan worden gezegd: *omdat zij een verwerkelijking aan ons zijn van Christus' Offer*, dat de absoluut volkomen daad van Godsverering is. Deze formulering heeft ook het voordeel, dat zij zich bij één van de stellingen van de mysterie-theologie aansluit, die overtuigend bewezen heeft, dat de sacramenten volgens Schrift en Traditie deelname zijn aan het sterven en verrijzen van Christus.

Dit moet echter concreet voor de afzonderlijke sacramenten enigszins worden uitgewerkt. Daarbij kunnen wij onderscheid maken tussen de sacramenten, die o.i. in een kultusdaad bestaan, en die welke bestaan in een kultuswijding (al is ook wijding, zoals wij aanstonds zullen zien, een daad van Godsverering). Daad-sacramenten zijn de Eucharistie en de biecht, de overige vijf zijn wijdingssacramenten.

Dat de Eucharistie kultusdaad is, behoeft geen toelichting. Zij is het Offer zelf van Christus als offer der Kerk [33]). En ook de Communie is veruiterlijking van deelname aan dat Offer, omdat zij in de gelovige Christus doet leven als het geofferde Lam. Zij betekent en schenkt ons te leven in offer-staat.

Voor de biecht kan, met de nodige schroom, het volgende worden voorgesteld. Ook zij is een verwerkelijking aan de boeteling van het Offer van Christus, onder een bepaald aspect. Jesus droeg op zijn Kruis de zonden van de wereld voor de rechterstoel van de Vader, die in Hem de zonde veroor-

---

[30]) SCHILLEBEECKX, *De sacramentele heilseconomie*, p. 135 vv. Hij vermeldt echter niet, dat THOMAS dit kultus-aspect niet wezenlijk acht voor alle christelijke sacramenten (*Summa* III q. 63 a. 6), en dat hij de sacramenten als gaven Gods aan de mens, en het offer als gave van de mens aan God, toch vrij scherp tegenover elkander stelt.

[31]) O. SEMMELROTH, Die Kirche als Ursakrament, 1953, p. 81 v.

[32]) o.c.p. 138, onderstreping van de Schrijver.

[33]) *Summa* III q. 63 a. 3.

deelde, maar veroordelend ook kwijtschold (veroordeling en kwijtschelding zijn, zoals zelfs een fenomenologie van de menselijke rechtspraak aanduidt, niet tegengesteld, maar verwant). Zo draagt in de biecht de penitent als lid der Kerk zijn zonden voor de rechterstoel van Hem, wiens veroordeling delging der zonde is [34]). Onder dit aspect, delgende veroordeling der zonde te zijn, wordt dus het Kruisoffer in de biecht werkelijkheid aan de zondaar. De Kerk, die namens God dit oordeel uitspreekt, stelt een daad, die het Kruisoffer representeert, die dus daad van Godsverering is.

De overige sacramenten kunnen wij allen als wijdingssacramenten beschouwen, namelijk als sacramenten die een priesterlijke macht geven, hetzij een absoluut blijvende (character-sacramenten), hetzij een relatief blijvende (H. Oliesel, huwelijk). Een priesterlijke macht, d.w.z. een macht om daden te stellen welke op één of andere wijze het Offer van Christus representeren.

Welnu, priesterlijke wijding is een daad van Godsverering [35]). Het woord *wijden* duidt dit reeds aan. Want wijden is ‚tot iets heiligs maken', wat volgens THOMAS de betekenis van het woord *sacrificium* is [36]). Iedere wijding is analoog met die daad van Godsverering bij uitstek, die het offer is. Het offer veruitwendigt de totale betrokkenheid op God doordat het slachtoffer radicaal van deze God-vreemde wereld wordt afgezonderd en overgaat in Gods wereld: het is in de categorieën van Sint Jan een zichtbare μετάβασις ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα (Joh. 13 1). Maar ook priesterwijding is een uitgenomen-worden uit de profane wereld, en een toeëigening aan God. „Uit de mensen genomen, gesteld in de betrekking tot God" (Hebr. 5/1). Wijding verschilt van offer in de eigenlijke zin, omdat zij niet zoals het offer de totaliteit van dit Gode-behoren veruitwendigt; zij deelt in de aard van het offer, omdat zij dit toebehoren uitdrukt. Daarom is het volkomen Offer dat, waarin de Priester zelf Slachtoffer is. Want het Offer is de hoogste verwerkelijking van de wijding. Vandaar zegt AUGUSTINUS van Christus: „Ideo sacerdos, quia victima" [37]). En ook THOMAS schrijft, handelend over de priesterlijke heiligheid van Christus, die Hij in volheid krachtens de menswording bezat: „Humana natura, cum in passione oblata est Deo, sanctificata novo modo fuerit, scilicet ut hostia actualiter tunc exhibita" [38]). Wijding tot een priesterlijke taak is dus *per se* kultusdaad, omdat zij participeert aan de hoogste daad van openbare Godsverering, die het offer is.

Rest ons nog aan te geven, dat de vijf sacramenten een priesterlijke

---

[34]) H. U. VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte*, in: *Münch. Theol. Zts.* 1 (1950) H. 3 p. 36; „Das Sakrament der Busse ist die Einbeziehung des Glaubenden in...... die Haltung des Gekreuzigten, der vor dem Vater alle Sünde der Welt trägt und bekennt und in der Auferstehung des Fleisches die ‚Absolution' erhält." — M. SCHMAUS, *Reich Gottes und Busssakrament*, ibid. H. 1 p. 29 v.

[35]) cfr. *Summa* I-II q. 101 a. 1 ad 1.

[36]) *Summa* III q. 86 a. 3 ad 3: „Sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum."

[37]) AUGUSTINUS, *Confessiones* X 43, 89.

[38]) *Summa* III q. 23 a. 2 ad 3.

macht geven, dus wijdingen zijn. Zij geven immers allen macht, om openbare daden te stellen van Godsverering. Het doopsel geeft de macht tot het als lid van het heilige volk deelnemen aan de Eucharistie, die het Offer van Christus onder ons is. De priesterwijding geeft de macht, om dit Offer te voltrekken. Het vormsel verleent de macht om openbaar, als erkend lid der Kerk, voor de wereld te getuigen van het geloof. Maar is Jesus niet de „trouwe getuige" (Openb. 1/5, 3/14), die getuigde met zijn Bloed (1 Joh. 4/6 v.)? De drie merkteken-sacramenten geven dus macht „ad cultum Dei secundum ritum christianae vitae", „ad actus convenientes praesenti Ecclesiae" [39]), zij geven dus een deelname aan Christus' priesterschap: „character sacramentalis est character Christi, cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae" [40]). Met de Encycliek *Mediator Dei* heeft eindelijk deze leer van Sint THOMAS haar intrede gedaan in de kerkelijke documenten [41]).

Huwelijk en H. Oliesel geven geen merkteken, maar verlenen toch een relatief blijvende functie, voor de duur namelijk van het leven der beide echtgenoten, of van de gevaarlijke ziekte. Er bestaat dan ook een niet onaanzienlijke theologische traditie, die aan deze sacramenten een effect toeschrijft, analoog met het merkteken, dat door de *Summa* van PSEUDO-ALEXANDER, door THOMAS en de school van CAIETANUS een „ornatus" wordt genoemd [42]). Veel aandacht is daaraan niet gewijd, maar misschien mag de volgende suggestie gedaan worden. Door het H. Oliesel wordt aan de gevaarlijk zieke een „wijding" gegeven, om zijn dood en de ziekte die daarvan de voorbode is, met Christus te dragen in onderwerping en vertrouwen jegens de Vader. De overgave en berusting van de gezalfde is niet zonder meer een daad van persoonlijke deugd, maar om zo te zeggen, een

---

[39]) *Summa* III q. 63 a. 1c, ad 1; a. 4 ad 3; a. 6c, ad 1; enz.

[40]) *Summa* III q. 63 a. 3c, ad 2, ad 3; q. 69 a. 9 ad 1; enz.

[41]) PIUS XII, *Mediator Dei*, in: AAS 39 (1947) p. 555: „Baptismatis lavacro, generali titulo christiani in Mystico Corpore membra efficiuntur Christi sacerdotis, et 'charactere' qui eorum in animo quasi insculpitur, ad cultum divinum deputantur; atque adeo ipsius Christi sacerdotium pro sua condicione participant."

[42]) De *Glossa ordinaria in Decretum Gratiani* (C. 32 q. 7 c. 28 Casus) spreekt van een „character matrimonii". HUGUCCIO (bij F. GILLMANN, in: *Der Katholik* 41, 1910, p. 311 Anm. 3, p. 305 Anm. 1) en PRAEPOSITINUS (bij: VAN DEN EYNDE, in: *Antonianum* 26, 1951, p. 240 n. 5) van een „signaculum" in het H. Oliesel.

PSEUDO-ALEXANDER (*Summa* IV q. 5 a. 5) en THOMAS iunior (4 *Dist.* 1 q. 1 a. 4 sol. 1) van een „ornatus". Zo ook ANNIBAL DEGLI ANNIBALDI en HERVAEUS NATALIS (bij M. GIERENS, *De causalitate sacramentorum...... textus*, 1935, n. 58 en 62), en later CAPREOLUS (ed. Paban-Pègues t. VI p. 19 v., p. 442a), die zelf weer PETRUS DE PALUDE citeert.

Daarentegen wijst het *Supplementum* op THOMAS' *Summa* (q. 30 a. 3) de leer van een „consecratio" in het H. Oliesel af.

Onder de lateren handelen over het „ornatus": SANCHEZ, *De Matrimonio* II disp. 5; J. H. OSWALD, *Die dogmatische Lehre von den hl. Sakramenten*, 5 Aufl., 1894, I p. 102-4; II p. 357-9, p. 498-501; POHLE-GIERENS, *Dogmatik* III n. 610; E. DORONZO O.M.I., *De sacramentis in genere*, 1946, p. 321-4; en, *De Extrema Unctione* I, 1954, p. 548.

Anderen vermelden deze leer slechts vluchtig. Zo bijvoorbeeld SCHANZ, *Die Lehre von den Sakramenten*, 1893, p. 748; Chr. PESCH, *Praelectiones dogmaticae*, ed. 4, t. VI n. 154.

„openbare" daad, die hij namelijk stelt krachtens een kerkelijke zalving, krachtens een opdracht van de Kerk en van Christus [43]). Door het H. Oliesel krijgt de zieke een bepaalde „état d'Eglise" (MERSCH), namelijk de zichtbare staat van stervende in Christus, en daarmee de opdracht om in zijn ziekte en dood zichtbaar Christus' dood aan zich te verwerkelijken [44]). Misschien zou aldus ook verklaard kunnen worden, hoe het H. Oliesel „praeparat ad introitum regni caelestis" [45]), niet alsof het sacrament *ex opere operato* direct alle resten der zonde delgt, maar omdat het de christen machtigt tot de laatste eenwording met Christus in diens sterven, en dus tot de totale overwinning van de zonde en haar satellieten.

Nog verwonderlijker lijkt het misschien, het huwelijk een „wijding" te noemen. Is het huwelijk iets anders dan de wederzijdse overgave van man en vrouw tot het voort- en grootbrengen van kinderen? En toch: hun wederzijdse overgave is geen onder-onsje, maar is een daad in de zichtbare Kerk, waardoor de gehuwden in die Kerk een speciale functie ontvangen. In de Kerk vormen de gehuwden een eigen „gradus" en „ordo", zoals vele Vaders zeggen [46]), en wel doordat zij gesteld worden in „une condition de sacrifice [47]). En het woord „offer" is hier niet louter metonymisch te verstaan: zoals de naastenliefde van de christen uitdrukking is van zijn Godsliefde, zo is de totale overgave van man en vrouw in onverbreekbare trouw, in toewijding zonder voorbehoud, in vertrouwen voor het leven, een uitdrukking van hun trouw, hun overgave, hun vertrouwen in God. Zoals eenmaal Jesus zijn Offer aan de Vader ook vierde, door „zich over te leveren voor zijn Kerk" (Eph. 5/25), en dit Offer blijft vernieuwen, door zich aan zijn Kerk te schenken [48]). Aan de echtelieden wordt dus het Kruisoffer onder dit aspect verwerkelijkt: de trouw jegens God te beleven in de trouw aan de mens [49]). En tot deze taak krijgen de gehuwden een opdracht en openbare zending. Is het dan zo ongerijmd, ook hier van een soort wijding te spreken? [50])

---

[43]) Het *Supplementum* op THOMAS' *Summa* noemt res et sacramentum van dit sacrament „quaedam interior devotio, quae est spiritualis unctio." (q. 30 a. 3 ad 1), en wijst de opvatting af, dat door dit sacrament de zieke tot een heilige handeling wordt gedeputeerd of een bepaalde status in de Kerk ontvangt (ibid. in corp., ad 1).

[44]) Een suggestie in deze richting bij L. ATZBERGER, in de vierde band van SCHEEBENS *Dogmatik*, n. 648, en bij E. MERSCH, *Théologie du corps mystique*, 1944, II p. 304-6.

[45]) THOMAS, *Expos. in Symb.*, art. 12, ed. Vivès t. XXVII p. 225 a.; J. KERN S.J., *De sacramento extremae unctionis*, 1907, p. 82 ss.

[46]) S. TROMP, *Litterae enc. Pius XII Corporis Mystici*, 1943, p. 76; dezelfde, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, ed. 2, 1946, p. 144; Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, 1953, p. 262 vv.

[47]) CONGAR o.c. p. 264.

[48]) De eucharistie als bruiloft van Christus en zijn Kerk: METHODIUS VAN OLYMPUS, *Symposion* III 8 CB 27 p. 35 v.

[49]) vgl. THOMAS, 4 *Dist.* 26 q. 2 a. 1 ad 3: „Quamvis matrimonium non conformet passioni Christi quantum ad poenam, conformat tamen ei quantum ad caritatem per quam pro Ecclesia sibi in sponsam coniungenda passus est." — *De artic. fidei et ecclesiae sacramentis* tract. 2.

[50]) cfr. M. J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, § 85 n. 4 vv.

Zo schijnt het mogelijk, alle sacramenten te beschouwen als kultusdaden. De Eucharistie, omdat zij het Offer van Christus tot ons offer maakt. De overige sacramenten, omdat zij telkens op verschillende wijze een bepaald aspect van Christus' offer aan de mens werkelijkheid doen worden: de biecht als het actueel dragen der zonde, de wijdingssacramenten doordat zij de mens tot een absoluut of relatief blijvende kultustaak wijden [51]). Omdat de overige sacramenten Christus' Offer aan de christen slechts werkelijkheid doen worden onder een bepaald aspect, zijn zij geen offers: want offer is juist de kultusdaad, die de totaliteit van de wijding aan God veruitwendigt.

Wanneer wij na deze omzwerving door het wijde terrein der sacramenten nu wederom terugkeren tot onze beginvraag, dan blijkt het juridische aspect in de sacramenten niets anders te zijn als de laatste zichtbaarheid van de sacramenten als kultusdaden. Het juridische, dat wil zeggen het openbaar zichtbaarheids- en geldigheidsmoment, is dat element in de kultusdaad, waardoor deze tot openbare daad van Godsverering geconstitueerd wordt.

M.a.w. het juridisch handelen van de Kerk in de sacramenten verhoudt zich tot het kultuele handelen van de Kerk als een teken en een instrument. In de sacramenten is de juridisch handelende Kerk het teken waardoor de kultueel-handelende Kerk haar daden van openbare eredienst stelt. In de sacramenten is de juridische activiteit betekenend en instrumenteel ten opzichte van de kultusactiviteit van de Kerk en van Christus als Hogepriester.

En van Christus als Hogepriester. Dit moet tenslotte nog kort worden onderstreept. Op het niveau van het juridische konden wij de Kerk als mensengemeenschap min of meer als connatureel beginsel van activiteit beschouwen: want het is de eigen activiteit van een mensengemeenschap, recht te scheppen. Maar zodra wij van de Kerk als kultusgemeenschap spreken, is zulk een beschouwing onmogelijk. Kultueel handelen is alleen mogelijk in afhankelijkheid van Christus' priesterschap. Door dus te zeggen, dat in de sacramenten de Kerk kultueel handelt, zeggen wij dat zij handelt als werktuig van Christus.

Dit behoeft nauwelijks te worden geadstrueerd. Christus is de absoluut, want substantiëel, aan God gewijde mens. Hij draagt dus in zich de absolute volheid van priesterschap. Hij is in de volste zin de Hogepriester, de archihiereus, de ἀρχή van alle priesterschap. Alle priestermacht, dat is dus iedere kultusmacht, heeft zijn oorsprong in Christus. „Christus est fons totius sacerdotii. Nam sacerdos legalis erat figura ipsius; sacerdos autem novae legis in persona ipsius operatur" [52]). De gevallen mensheid heeft geen toegang tot de Vader dan door deze Middelaar. De kultuele macht, die de mens ontvangt door de character-sacramenten, en volgens het voorgaande

[51]) Tot deze beschouwing van de sacramenten als wijding worden wij bemoedigd door Sint THOMAS, die de sacramenten van de Oude Wet, juist daardoor van andere oudtestamentische instellingen onderscheidt, dat zij een zekere wijding gaven. „Sacramenta proprie dicuntur illa quae adhibebantur Dei cultoribus ad quamdam consecrationem, per quam scilicet deputabantur quodammodo ad cultum Dei." (I-II q. 102 a. 5; cfr. q. 101 a. 4). Daardoor waren zij „figurae futurae consecrationis" (q. 101 a. 4 ad 2).

[52]) THOMAS, *Summa* III q. 22 a. 4c.

ook in de ornatus-sacramenten, is deelname aan Christus' priesterschap. „Totus ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi. Et ideo manifestum est quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae" [53]). Daarom insisteerden wij, dat elke kultuele wijding een verwerkelijking aan ons was van Christus' wijding.

En de absoluut volmaakte daad van Godsverering is dus Christus' Offer. „In die wil (van de Vader) zijn wij geheiligd door het offer van het lichaam van Jesus Christus eens voor al" (Hebr. 10/10). „Want door één offerande heeft Hij hen die geheiligd worden tot volmaaktheid gevoerd voor altijd" (Hebr. 10/14). Iedere daad van Godsverering wordt dus gesteld in kracht van deze daad. Daarom handelt iedere priester van het Nieuwe Testament „in persona Christi" en „vice ipsius" (zie boven p. 393 n. 6). Of nog scherper geformuleerd: in elk sacrament werkt de „virtus passionis Christi" [54]). Misschien zou de theologie erbij winnen, als deze geliefde uitdrukking van THOMAS eens werd opgepoetst tot zijn oorspronkelijke glans: wat is immers de kracht van het lijden, de kracht van een handeling dus?

Concluderend kunnen wij zeggen: in de sacramenten hebben wij een juridisch handelen van de Kerk als mensengemeenschap, waardoor de ontvanger wordt gesteld tot lid, of wordt belast met een bepaalde functie, of wordt opgenomen in een bepaalde openbare activiteit van deze gemeenschap. Dit juridische handelen der Kerk is echter teken en instrument van de priesterlijke activiteit van Christus, die door dit juridische handelen der Kerk de ontvanger deelgeeft aan zijn priestermacht of aan zijn priesterdaad. Doordat in het doopsel de Kerk iemand juridisch tot lid maakt, wordt hij lid van dit priesterlijke volk, en schenkt Christus hem deel aan zijn priestermacht. Daarom kan de Kerk iemand slechts juridisch tot lid maken *door het doopsel,* d.w.z. door de inlijvingsritus, die Christus heeft ingesteld, en waardoor Christus zelf nu werkt. „Instelling" mag dus niet louter gezien worden als iets wat voor negentien eeuwen geschiedde, maar als iets waardoor nog altijd, in de viering van elk sacrament, Christus actueel werkt [55]). Een nadere verklaring van deze blijvende actualiteit van de historische instelling door Christus, valt buiten het kader van deze studie.

* * *

In dit verband moet gewaarschuwd worden voor een dreigende *misvatting*. Wanneer wij de sacramenten beschouwen als kultusdaden, dan schijnen zij dus iets te zijn dat de mens aanbiedt aan God. Zo concludeert SEMMELROTH uit het kultuskarakter der sacramenten: „Von da her aber ist die primäre Sinnrichtung der Sakramente deutlich von unten nach oben be-

---

[53]) *Summa* III q. 63 a. 3c; cfr. ad 2; a. 5.
[54]) *Summa* III q. 62 a. 5 en 6; q. 64 a. 3; cfr. q. 48. a. 6 ad 2; *Ver.* q. 27 a. 4 ad 14 enz.
[55]) cfr. *Summa* III q. 78 a. 5.

stimmt, die Sakramente sind Ausdruck auch des Menschen" [56]). In dezelfde richting werkt bovendien de zeer gerechtvaardigde neiging der hedendaagse sacramentenleer, om de nadruk te leggen op de activiteit van de ontvanger. Maar te zeggen, dat de sacramenten primair van beneden naar boven gericht zijn, botst met heel het traditionele denken over de sacramenten, dat ze ziet als de middelen, waardoor God, door Christus, door de Kerk — dus in afdalende lijn — de mens heiligt. Het sluit ook de weg af voor een oplossing van het laatste probleem, dat ons nog rest, de verhouding namelijk van het sacrament als kultusdaad en het sacrament als werkdadig teken van genade.

Wij zullen in iedere sacramenten-speculatie moeten vasthouden: de beweging „gaat *van boven uit*, niet van de mens tot God, maar van God tot de mens, doch *in Christo Jesu*" [57]). Ook als kultusdaad is het sacrament niet primair een daad *van* de ontvanger, maar van Christus en de Kerk *aan* de ontvanger. Ook als wij nadruk leggen op de persoonlijke activiteit van de ontvanger, moeten wij vasthouden, dat dit een actief *ontvangen* is. De heilige Christus en zijn heilige Kerk buigen zich neer over de zondige mens, en nemen hem op in hun heilig priesterschap. Wat zij meedelen is dus hun beweging naar God. Doordat in het sacrament de Kerk haar geloof, haar hoop, haar liefde aan de ontvanger tot uitdrukking brengt, wordt hij aan die deugden deelachtig. En als de ontvanger een bewuste persoon is, stelt hij dus daarin een persoonlijke akt van die deugden [58]). In die zin moeten dus de sacramenten beschouwd worden als een geloofsbelijdenis van de volwassen ontvanger, als een betuiging van zijn hoop en zijn liefde. Maar zij zijn dit, omdat de Kerk zich gelovend, hopend, beminnend over hem buigt, en hij deze gave van het Kerk-leven ontvangt. Slechts door vast te houden, dat ook in het sacrament als kultusdaad primair iets aan de ontvanger wordt *geschonken*, wordt begrijpelijk, dat het kultusaspect der sacramenten zich als teken en werktuig verhoudt tot hun eigenlijk genade-aspect.

III. Kultusdaad en genade

In onze analyse van de sacramentsstructuur begonnen wij van onder- en van buiten-af. Zo vonden wij eerst het juridische aspect, vervolgens het kultuele en komen nu tot de innerlijkste kern der sacramenten, werkdadige tekenen van genade te zijn.

Maar genade is tenslotte niets anders als de zelfmededeling Gods, die zichzelf mededelend de mens herschept en vernieuwt. En hier rijst dan het probleem, dat lange tijd heeft gesluimerd, maar dat opnieuw brandend is geworden, sinds de leer over het merkteken en over het sacrament als kultusdaad weer meer in de belangstelling kwam: hoe verhoudt zich het kultusaspect tot de begenadiging in de sacramenten?

---

[56]) O. SEMMELROTH S.J., *Die Kirche als Ursakrament*, p. 82. Dit 'auch' toont, dat de schrijver enige scrupels heeft: na de eerste zin verwachtte men, dat de sacramenten primair uitdrukking van de mens zouden zijn.

[57]) SCHILLEBEECKX, *De sacramentele heilseconomie*, p. 519.

[58]) Zie hierover de magistrale uiteenzetting van SCHILLEBEECKX o.c.p. 557-663.

Volgens het algemene sacramentele beginsel, dat de sacramenten instrumenteel bewerken wat zij betekenen en door te betekenen, zal de meer uiterlijke handeling, de juridisch-kultuele dus, teken en werktuig moeten zijn van de begenadigende werking van de H. Geest. Doch hoe is dit mogelijk? Want als kultusdaad zijn zij een handeling van Christus en van zijn Kerk naar God toe, als oorzaak van heiliging gaan zij van God uit en richten zich tot de mens.

Sint THOMAS bevestigt herhaaldelijk, dat de sacramenten der Kerk op twee dingen gericht zijn, namelijk op de openbare Godsverering en op de begenadiging van de mens. „Sacramenta Ecclesiae ordinantur ad duo, scilicet ad perficiendum hominem in his quae pertinent ad cultum Dei secundum religionem christianae vitae, et etiam in remedium contra defectum peccati" [59]). Maar aangezien het sacrament toch een eenheid is, zullen deze beide oogmerken van het sacrament een innerlijke eenheid moeten bezitten.

Over de aard van die eenheid spreekt hij echter zeer weinig. Hij behandelt ze vrijwel uitsluitend in deze vorm: welke is de verhouding tussen het sacramenteel merkteken en de genade. Het is bekend, hoe de meningen van strenge Thomisten als CAPREOLUS en CAIETANUS hier ver uiteengaan. In de betrekkelijk korte tijd van THOMAS' theologische werkzaamheid vertoont zijn opvatting op dit punt vele variaties. In zijn *Commentaar op de Sententies* is zijn leer deze: de sacramenten geven het *character*, eventueel een *ornatus*, dat een dispositie is tot de genade, waardoor de genade „geëist" wordt. De sacramenten bewerken dus de genade zelf niet *effective*, maar enkel *dispositive* [60]). Een dergelijke leer vinden wij in *De Veritate* (1256-'9), alleen speelt nu niet zozeer het *character*, als wel de *gratia sacramentalis* de rol van dispositie. Maar hij handhaaft: „sacramenta non perveniunt directe et immediate ad ipsam gratiam (gratum facientem)" [61]). Nog in de *Quaestiones de Potentia* (1265-7) wordt duidelijk op deze leer gezinspeeld [62]). Toen hij echter in zijn laatste levensjaren het sacramenten-tractaat van de *Summa* schreef (1272-3), noemde hij nog wel het character een *dispositio ad gratiam* [63]), maar hij repte niet langer over een louter dispositieve, niet direct effectieve werking van de sacramenten op de genade. Deze worden nu zonder beperking voorgesteld als instrumentele oorzaken der heiliging [64]). Een verrassende uitlating lezen wij dan naar aanleiding van het wederopleven van een onwaardig doopsel: het merkteken wordt daar vergeleken met een „forma", terwijl de genade het effect van die forma heet [65]).

---

[59]) *Summa* III q. 65 a. 1; cfr. q. 60 a. 5; q. 62 a. 5; q. 63 a. 1; q. 63 a. 6. In dit laatste artikel blijkt hij echter van mening, dat wel alle sacramenten betrekking hebben op de begenadiging, dat echter „non omnia sacramenta ordinantur directe ad divinum cultum, sicut patet de poenitentia."

[60]) 4 *Dist*. 1 q. 1 a. 4 sol. 1.

[61]) *De Verit*. q. 27 a. 7c; cfr. a. 4 ad 3, ad 9.

[62]) *De Potentia* q. 3 a. 4 ad 8: „sacramenta iustificare dicuntur instrumentaliter et dispositive."

[63]) *Summa* III q. 68 a. 4 ad 3.

[64]) *Summa* III q. 62 a. 1 en 4; cfr. I-II q. 112 a. 1 ad 2.

[65]) *Summa* III q. 69 a. 10.

Ook in de jongste tijd vinden wij dan ook zeer sterk uiteenlopende uitlatingen over de verhouding tussen merkteken en genade. Voor Pater ROGUET geldt: „La grâce est donnée à travers le caractère qui la précède, qui la détermine et *qui la produit"* [66]). Zijn tegenpool is P. GROLLENBERG, die onder beroep op twee Thomas-teksten zegt: „De divina largitas of liberalitas garandeert den characterdrager het bezit van de genade, als hij dit zelf niet verhindert; *in deze volkomen providentie Gods* ziet Thomas de enige reden, waarom men het character een dispositio ad gratiam kan noemen" [67]).

De opvatting van P. GROLLENBERG schijnt eigenlijk een terugval in het sacramentele occasionalisme: de sacramenten geven het merkteken, en daarbij geeft God zijn genade. Een innerlijke band tussen beide gaven bestaat niet: zij zijn slechts verbonden langs de omweg van de voorzienigheid. Heeft THOMAS dan vergeefs tegen het voluntarisme gestreden? Maar ook de gedachte, of tenminste de formule van P. ROGUET schijnt onaanvaardbaar: hoe kan men het verstaan, dat het merkteken de genade „voortbrengt"? P. ROGUET heeft zich laten verleiden door de vergelijking *forma-effectus,* die THOMAS eenmaal gebruikte, maar men kan toch onmogelijk de genade een „product" noemen van het merkteken, dat zelf een priestermacht is. Zulk een macht heeft geen ander „product", dan de priesterlijke handeling van de drager.

Beider fout, en ik citeerde hen als voorbeelden van vele theologen, schijnt, dat zij merkteken en genade uiteenscheuren, en dan de stukken kunstmatig moeten lijmen. Dezelfde vergelijking had voor zulk een verscheuring der eenheid moeten waarschuwen: want heeft een *causa formalis* ooit een „effect", dat adaequaat van de *forma* zelf onderscheiden is?

Mijns inziens moet de eenheid tussen merkteken en genade gezocht worden binnen de eigen categorieën van het sacrament: instrumentaliteit en tekenwaarde. Onze stelling luidt: *Het sacrament als teken, waardoor Christus ons deelachtig maakt aan zijn priesterlijke waardigheid en priesterlijk handelen, is als zodanig het teken en het werktuig waardoor God ons zijn H. Geest meedeelt.*

Immers

1° christelijk priesterschap en christelijk kultushandelen wordt aan de mens door God gegeven;

2° christelijk priesterlijk zijn en handelen is *per se* teken van genadeleven.

Dus is de deelgave door Christus aan zijn priesterlijkheid het instrument en het teken, waardoor God de mens begenadigt.

1. *Christelijk priesterschap en christelijk priesterlijk handelen wordt aan de mens door God geschonken.*

Aan de oppervlakte gezien, bestaat priesterwijding en kultushandelen hierin, dat de mensengemeenschap iets, zichzelf aan God aanbiedt. Dieper

[66]) A. ROGUET, *La théologie du Caractère et l'incorporation à l'Eglise,* in: *Maison-Dieu* 32 (1952) p. 86.

[67]) L. GROLLENBERG, *Bij Thomas' leer over het character sacramentalis,* in: *Studia Cath.* 19 (1943) p. 146. De teksten, die deze opvatting schijnen te rechtvaardigen, zijn: 4 *Dist.* 4 q. 1 a. 1 ad 5 en *Summa* III q. 63 a. 4 ad 1.

gezien echter, is het God die zichzelf aan de mensengemeenschap geeft. Kultus is de menselijk-zichtbare keerzijde van een medaille, waarvan de verborgen beeldzijde genade is.

Welbeschouwd is dit een fundamentele waarheid van het evangelie. Uit zichzelf is de mens in zijn gevallen staat onmachtig om de ware God te vereren en Hem aangename eredienst te brengen. God zelf moet hem daartoe bekwaam maken en hem de kultusdaad ingeven, door een mededeling van Zichzelf.

Dit was reeds de wet van het oudtestamentische priesterschap, door de Hebreeënbrief aldus geformuleerd: „Niet zelf neemt iemand voor zich die waardigheid, maar als hij geroepen wordt door God, zoals ook Äaron" (Hebr. 5/4; vgl. Num. 16/5). En dit gold niet enkel voor de levietische priesters, maar voor heel het Joodse volk als God-vererend volk. De Joden wisten zich als volk vergaderd door Gods roeping en redding, en gewijd tot een koninklijk priesterschap op grond van het verbond, waartoe de genadige God hen had uitverkoren (vgl. Exod. 19/5 v.).

Hierin was het oude Israel voorafbeelding (vgl. Is. 43/21). De Hebreeënbrief gaat voort: „Zo ook heeft Christus niet zichzelf verheerlijkt om hogepriester te zijn, maar Hij die tot Hem sprak: Mijn Zoon zijt gij. Ik heb u heden verwekt" (Hebr. 5/5). Christus is priester naar zijn menselijke natuur, maar omdat Hij de Zoon is. Dat wil zeggen, omdat de Vader zijn eeuwige Zoon heeft verwekt in de familie van Adam. Deze mens mag als hogepriester tot de Vader naderen en kan Hem een welgevallig offer brengen, omdat deze mens meer is dan mens, namelijk de mensgeworden Zoon. Aan de oorsprong van dit priesterschap staat dus het initiatief van de Vader, die zijn Zoon in deze wereld zond.

Met andere woorden: het bestaan van deze Hogepriester is de zichtbare verwerkelijking, de openbaring, van de genade des Vaders, die na de vervreemding van de zonde de mensheid toch weer „toegang" geeft tot zichzelf (vgl. Eph. 2/11 v., 18). Opnieuw wil de Vader door de mensen gediend en verheerlijkt worden, en daartoe schept Hij zich deze nieuwe Mens, deze Hogepriester. In het Evangelie van Sint Jan wordt deze waarheid uitgedrukt met die geheimzinnige woorden: „Niemand is opgestegen ten hemel, tenzij Hij die uit de hemel neerdaalde" (Joh. 3/13). Geen mens kan tot God terugkeren, dan degene die van God uitging en in deze wereld kwam, en aan wie deze zichzelf meedeelt.

Dit is dus de wet van het christelijk priesterschap. Alle priesterlijk zijn en handelen zal niet enkel de betuiging zijn van de devotie van de kant der mensen, van de Kerk, van Christus, maar is dieper: zichtbaar-wording van de heilswil des Vaders, die de mens tot zich laat binnengaan.

Andere wegen kunnen ons tot dezelfde conclusie voeren. Men kan uitgaan van het begrip *Godsvolk*, dat ongetwijfeld de oudste inhoud van de naam Ekklèsia is [68]). Zoals het oude volk was bijeengebracht door Gods roeping, zo hadden de profeten ook het messiaanse volk beschreven als door de macht van Gods woord bijeengeroepen van heel de aarde (Is. 66/18

[68]) L. CERFAUX, *La théologie de l'Eglise suivant Saint Paul*, 1942, p. 142 vv.

vv). En de Joden, Meden, Perzen, Libyers, Aziaten, Grieken en Romeinen, die op Pinksteren of in later jaren de blijde boodschap vernamen, wisten de Ekklèsia te zijn, de κλητοὶ ἅγιοι, de God-gewijden, want door God geroepenen [69]). Of volgens de woorden van Sint Petrus: „een uitverkoren geslacht, een koninklijk priesterschap, een heilig volk, een volk dat Hij zich heeft verworven" (1 Petr. 2/9). De Kerk, deze zichtbare gemeenschap van openbare christelijke Godsverering, is een gemeenschap die door God zelf uit de verstrooiing der mensenfamilie is bijeengebracht en aan zichzelf gewijd en toegeheiligd [70]). Lidmaat-worden van deze gemeenschap is dus teken van door God geroepen worden. Want God zelf roept de mensen bijeen tot die daad van Godsverering, die de belijdenis is van het éne geloof: „God, die de verschillende volkeren hebt verenigd in de belijdenis van uw Naam" [71]).

Ook het bestaan en het leven der Kerk als gemeenschap van christelijke Godsverering is dus, evenals het bestaan en het leven van de Hogepriester Christus, de openbaring, d.w.z. de zichtbare verwerkelijking van een goddelijk initiatief. En zo zal dus het juridische opgenomen worden in de Kerk en in haar activiteit, dat teken en instrument is van de opname in Christus' priesterschap en priesterdaad, ook het teken en het werktuig zijn van Gods heilswil aan deze mens. Van Gods genade. Want

2. *Christelijk priesterlijk zijn en priesterlijk handelen is per se teken van genadeleven.*

Waartoe immers worden wij door God geroepen? Tot de gemeenschap van christelijke kultus. Maar christelijke kultus is, hoewel werkelijk zichtbaar, geen dienst onder „de zwakke en arme elementen van de wereld" (Gal. 4/3, 9), geen dienst „in de oude letter", maar „in nieuwheid des geestes" (Rom. 7/6).

Kultus in strenge zin is uiterlijke sociale daad van Godsverering. Maar deze uiterlijke daad is veruitwendiging van innerlijke eerbied, van de innerlijke beleving van onze verhouding tot God [72]). Daarom is christelijke kultus eigenlijk niet primair de veruitwendiging van een zedelijke deugd van *religio,* maar van de theologische deugden zelf, van geloof, hoop en liefde. Want alleen door deze deugden beleven wij onze ware Godsverhouding. Daarom kan THOMAS met een woord van AUGUSTINUS zeggen „Deus colitur fide, spe et charitate [73]). Ook als THOMAS de deugd van *religio* van de goddelijke deugden onderscheidt, omdat de *religio* ons gedrag regelt „circa ea quae sunt ad finem", en niet onmiddellijk betrekking heeft op onze verhouding tot God zelf [74]), beseft hij toch zeer wel dat van de religieuze kultus de ziel gelegen is in de goddelijke deugden: de Godsverering, die in de kultus tot uit-

[69]) CERFAUX o.c. p. 96.
[70]) H. DE LUBAC S.J., *Catholicisme,* 2 éd., 1941, p. 9 vv., 36 vv.
[71]) *Missale Romanum,* Feria V infra Oct. Paschae, Collecta.
[72]) *Summa* II-II q. 81 a. 2.
[73]) *Summa* II-II q. 81 a. 5 ad 1; *in Boeth. de Trin.* q. 3 a. 2; I-II q. 101 a. 1 obi. 3; AUGUSTINUS, *Enchiridion* 3, 1 PL 40, 232.
[74]) *Summa* II-II q. 81 a. 5.

drukking wordt gebracht en beoefend, is ons geloof, onze hoop en onze liefde [75]). Deze deugden zijn de innerlijke bron van *religio* en kultus. Maar dit zijn ingestorte deugden, deugden die God zelf in ons werkt.

Christelijke openbare Godsverering betekent dus aan de oppervlakte onze vrijwillige oriëntatie op God, maar deze vrijwillige oriëntatie op God is zelf de openbaring van Gods genade aan ons.

Of, om hetzelfde langs een andere weg te benaderen: Christelijke kultus is de veruitwendiging van dat „gevoelen, dat in Christus Jesus was" (Phil. 2/5), van zijn gehoorzaamheid jegens de Vader. Maar de menselijke gehoorzaamheid van Jesus was de uitdrukking en de beleving in zijn mensennatuur van de goddelijke „gehoorzaamheid" van de eeuwige Zoon jegens zijn Vader, zoals in aansluiting bij het Johannes-evangelie de Vaders telkens weer beklemtonen. Als Jesus zegt, dat Hij uit zichzelf niets kan doen, maar slechts doet wat Hij ziet en slechts zegt wat Hij hoort van de Vader, dan heeft dit onmiddellijk betrekking op zijn menselijk handelen en spreken. Maar in deze menselijke afhankelijkheid beleeft de eeuwige Zoon zijn goddelijk uit-de-Vader- en naar-de-Vader-zijn. Deze mens kon dus de Hogepriester zijn, die een welgevallig offer bracht, omdat Hij de Zoon Gods was. Dus omdat de Vader zijn Zoon in deze mensheid deed geboren worden.

Onze christelijke kultus op zijn beurt veruitwendigt, dat ook wij kinderen van de Vader zijn, omdat wij Christus hebben aangetrokken. Daarom kunnen wij spreken „Abba, Vader" (Rom. 8/15; Gal. 4/5). Deze kultus veronderstelt dus, dat Christus, de mensgeboren Zoon, in ons wordt gevormd (vgl. Gal. 4/19). Maar deze vorming van Christus in ons is niets anders, als dat de Vader ook in ons zijn eeuwige Zoon verwekt. Want de Zoon heeft geen ander *zijn*, dan door de Vader verwekt te worden. Daarom ook hebben wij slechts toegang tot de Vader in de H. Geest (Eph. 2/18), en geschiedt de ware Godsaanbidding in de Geest (Joh. 4/24) (zoals ook Jesus zichzelf in de H. Geest aan God opdroeg: Hebr. 9/14). Want de liefde, waarmee de Vader zijn eeuwige Zoon doet geboren worden, eerst hypostatisch uit de schoot van de Maagd Maria, later „accidenteel" uit de maagdelijke schoot der Kerk, is de intertrinitaire liefde van Vader en Zoon, is de persoon zelf van de H. Geest. De H. Geest, als uitgaande van de Vader, vormt in ons de Zoon; dezelfde H. Geest, als uitgaande van de Zoon, is onze beweging „naar de Vader" [76]).

Deze „zoonlijke" beweging naar de Vader heeft de mensgeworden Zoon veruitwendigd in zijn Offer. Deze zoonlijke beweging veruitwendigen wij op onze beurt, met en in Christus, door de christelijke eredienst. Deze eredienst, die wij aan de Vader brengen, is dus in zijn diepere wezen gave van de Vader aan ons. Christelijke eredienst is veruitwendiging van het leven der genade, van het leven van de H. Geest in ons.

[75]) *Summa* II-II q. 82 a. 2 ad 1; *in Boeth. de Trin.* q. 3 a. 2. cfr. SCHILLEBEECKX, *De sacramentele heilseconomie*, p. 136 noot 140.

[76]) IGNATIUS ANTIOCH., *Ad Rom.* 7/2 ed. Funk-Bihlmeier, p. 100. Het is wel overbodig erop te wijzen, dat dit slechts twee uitdrukkingswijzen zijn voor dezelfde werkelijkheid: dat de Zoon in ons gevormd wordt, is beweging naar de Vader, omdat de Zoon niets anders is als *relatio ad Patrem*.

Zojuist zagen wij, dat christelijk priesterschap en priesterhandelen ons door God wordt geschonken. Nu weten wij, dat deze christelijke priesterlijkheid betekent: leven uit de H. Geest. De deelname aan het priesterschap van Christus, die ons in de sacramenten wordt gegeven, betekent en bewerkt dus — want in de sacramenten gaan teken-zijn en werking parallel — *per se* begenadiging.

Wanneer bijvoorbeeld de Kerk iemand door het doopsel juridisch tot lid maakt, houdt dit in dat Christus hem deelachtig maakt aan zijn priesterschap. Maar dat Christus iemand deelgeeft aan zijn priesterschap, houdt weer *per se* in, dat de Vader en de Zoon hem deelgeven aan hun H. Geest. Deze gave der genade bij uitstek wordt betekend door het sacrament als wijding, en dus *per se* erdoor bewerkt. Want als teken van God door Christus en de Kerk is het sacrament een waarachtig teken, waarin geen bedrog is. Wanneer dus de Kerk en Christus aan ons het teken stellen van deelname aan deze mensengemeenschap en aan deze priesterlijkheid, worden wij door dat teken als door een instrument in Gods hand begenadigd.

In dit derde deel gingen wij uit van de vraag naar de verhouding tussen sacramenteel merkteken en genade. Om historisch licht verklaarbare redenen — de merkteken-leer werd ontwikkeld ter verklaring van het geldig, maar onvruchtbaar sacrament — is de theologie geneigd, merkteken en genade uiteen te scheuren. Dan blijken zij nauwelijks meer bijeen te brengen. Moeten wij eigenlijk niet vooropstellen, dat zij *per se* een eenheid vormen? Zoals in de twee vergelijkingen, die THOMAS hier gebruikt, de *forma* en het *effectus formae*, of de *dispositio perfecta* en de *informatio* toch eigenlijk zonder elkaar niet denkbaar zijn, zo ongeveer zijn eigenlijk merkteken en genade zonder elkander niet geheel denkbaar.

Zeker, het merkteken kan er zijn zonder de begenadiging, en de genade kan er zijn zonder het merkteken. Maar dit is eigenlijk toch slechts *per accidens:* het is een onnatuurlijke toestand, een *violentia*. En gezonde theologie moet niet uitgaan van wat *per accidens* is.

Dat merkteken en genade een eenheid moeten vormen, volgt uit hun wezen als effect van het sacrament. Doopselmerkteken en genade van wedergeboorte worden beiden door het doopsel bewerkt. Maar één oorzaak bewerkt noodzakelijk één effect, dat weliswaar innerlijk samengesteld kan zijn, maar toch *simpliciter* één is. Deze eenheid nu van genade en merkteken zouden wij als volgt kort kunnen formuleren: het merkteken is niets anders als de veruitwendiging van het Geest-bezit op het niveau van de christelijke kultus (zoals ook het juridische de veruitwendiging van het merkteken is op het niveau van de mensengemeenschap als zodanig). Het merkteken kan eigenlijk niet zonder genade zijn, omdat het dan niet geheel *waar* is, terwijl waarheid juist behoort tot het innerlijke wezen van ieder sacramenteel teken. Maar ook omgekeerd: het Geest-bezit kan er eigenlijk niet zijn zonder de veruitwendiging op kultus-niveau door het merkteken. Als het één dus toch zonder het ander bestaat, verkeert het in een onnatuurlijke toestand. Omdat dit inzicht wezenlijk is voor het katholieke sacramenten- en Kerkbegrip, moet het kort worden uitgewerkt.

Het merkteken kan eigenlijk niet zonder genade zijn. Want dan is het niet geheel *waar.* Merkteken is christelijke priestermacht, en wel door Christus en God verleende priestermacht. Maar christelijke priestermacht is macht om op één of andere wijze actief deel te nemen aan de christelijke eredienst. Christelijke eredienst echter is, zoals wij zagen, uitdrukking van genadeleven, van het door de H. Geest in Christus naar de Vader toe leven. Macht om actief aan de christelijke eredienst deel te nemen, houdt dus *per se* genadeleven in. Wanneer dit genadeleven ontbreekt, gaat de priestermacht wel niet verloren, maar wordt om zo te zeggen kreupel.

Maar, zal men zeggen, een sacrament dat door een onwaardige priester wordt toegediend, is toch volstrekt niet gebrekkig? Inderdaad zijn wij zo gewend, met name waar het gaat over het ambtelijke priesterschap, minder als sprake is van het doopsel, om onderscheid te maken tussen geldige en waardige uitoefening van die macht, dat wij nauwelijks beseffen, dat een louter geldige uitoefening toch eigenlijk mank gaat. Niet in die zin, dat de ontvanger schade zou lijden door de onwaardigheid van de bedienaar, maar wel in die zin, dat er toch aan de waarheid van het sacrament iets ontbreekt.

Immers, zoals wij zagen, is ieder sacrament allereerst een kultusdaad van de Kerk aan de ontvanger. Dus een akt, waarin de Kerk haar geloof, hoop en liefde tot uitdrukking brengt. Inzover in deze kultusakt de eredienst van de Kerk als gemeenschap wordt uitgedrukt, is het sacrament onfeilbaar waarachtig. Want in de Kerk als gemeenschap kunnen geloof, hoop en liefde nooit ontbreken. Zo heeft het sacrament als kultusdaad der Kerk een onaantastbare waarheid, onafhankelijk van de waardigheid van de bedienaar [77]). Maar het is een kultusdaad der Kerk door deze bedienaar. Een bedienaar echter is meer dan een loutere functionaris: hij is een *instrumentum animatum,* iemand die zich in vrije wil ter beschikking der Kerk stelt. Maar zich zo vrijwillig ter beschikking stellen van de Kerk in haar kultusleven betekent *per se,* zich vrijwillig de kultus-beweging zelf der Kerk eigen maken. De bedienaar van een sacrament betekent dus ook zijn eigen Godsverering in eenheid met de Godsverering der Kerk, zijn eigen geloof, hoop en liefde. Als hij dus zijn priesterlijke taak volbrengt zonder liefde, misschien zelfs zonder geloof, dan is dit sacrament als kultusdaad van de bedienaar leugenachtig.

Daarom geeft het sacrament van de priesterwijding *per se* niet alleen priestermacht, maar ook die genade, waardoor hij een goed en waardig herder van Christus' kudde is. Van de zijde van God, van Christus, van de Kerk is de priesterwijding niet alleen verlenen van *geldig* priesterschap, maar ook van *waardig* priesterschap. Ook die waardigheid wordt be-

---

[77]) vgl. *Summa* II-II q. 83 a. 16 ad 3; 3 *Sent.* 25 q. 1 a. 2 ad 4. Voor AUGUSTINUS schijnt deze waarheid van het sacrament (die dus nooit kan ontbreken, zolang het sacrament een sacrament der Kerk blijft — en dat blijft het ook bij de ketters) noodzakelijk te zijn voor de geldigheid ervan. Daarom verleent volgens hem de Kerk der heiligen de kracht aan het sacrament. Omdat er in de Kerk altijd heiligen zijn, die werkelijk geloven, hopen en beminnen, daarom is het sacrament waar, en kan het heiligen. Zie ook: K. RAHNER, *La doctrine d'Origène sur la Pénitence,* in: *Rech Sc Rel* 37 (1950) p. 446.

tekend [78]), omdat het teken, inzover het van God en Christus en de Kerk komt, onverminkt en smetteloos priesterschap betekent en schenkt [79]).

Alleen door die vreemde dubbelheid, waardoor het mogelijk is dat de mens wel christen wil worden, maar zijn hart sluit voor de christelijke liefde en misschien zelfs voor het christelijk geloof, kan het karakter bestaan zonder het genadeleven. Dit is echter een onnatuurlijke toestand, omdat priestermacht per se ook insluit, de macht om de eredienst der Kerk als zijn eigen persoonlijke eredienst te brengen.

Als merkteken en begenadiging een eenheid vormen, houdt dit in niet slechts dat het merkteken zonder genadeleven mank gaat, zoals we hebben aangetoond, maar ook omgekeerd dat *genadeleven zonder merkteken onaf en gebrekkig is.*

Dit bevreemdt wellicht op het eerste gezicht nog meer. Sinds AUGUSTINUS vraagt de theologie telkens, wat bijvoorbeeld het doopsel nog kwam doen aan Cornelius en zijn huis, die reeds door de H. Geest zelf waren vervuld [80]). Iemand kan begenadigd en gerechtvaardigd worden, voor hij het doopsel ontvangt. Wat geeft hem dan het doopsel? Het merkteken natuurlijk en het juridisch lidmaatschap van de Kerk. Maar wordt zijn genadeleven als zodanig niet vervolmaakt? De Encycliek *Mystici Corporis* suggereert, dat door het lidmaatschap van de Kerk groter heilszekerheid en -veiligheid wordt geschonken [81]). Sint THOMAS zegt: „plenior effectus gratiae...... confertur" [82]), of soms ook „consequitur...... perfectius" [83]). Hij schijnt dit te verstaan als een vermeerdering van genade [84]), en de theologen schijnen daarmee tevreden. Maar er zijn ook passages, die wijzen naar een vollere betekenis van dit *plenius* en *perfectius*. Terwijl door de buitensacramentele rechtvaardiging (die overigens niet zonder *votum sacramenti* geschiedt), de mens alleen geestelijk met Christus wordt verenigd, wordt hij dit door het ontvangen van het sacrament „geestelijk en lichamelijk" [85]). En in deze richting zou misschien verder mogen worden gezocht.

Door het feitelijk ontvangen sacrament wordt de mens de genade „voller"

---

[78]) De liturgie der H. Wijdingen spreekt hier trouwens zeer duidelijke taal: vanaf de oudste tijden is veel meer sprake van de priesterlijke heiligheid dan van de macht als zodanig.

[79]) Vermoedelijk moeten wij in deze zin de woorden „idonee" en „digne" verstaan in de Summa-tekst, waarop P. GROLLENBERG zich beroept, zoals wordt gesuggereerd door THOMAS' verwijzing naar Joh. 4/24: „Character autem directe quidem et propinque disponit animam ad ea quae sunt divini cultus exsequenda. Et quia haec *idonee* non fiunt sine auxilio gratiae, quia ut dicitur 'eos qui adorant Deum, in spiritu et veritate adorare oportet', ex consequenti divina largitas recipientibus characterem largitur gratiam, per quam *digne* impleant ea ad que deputantur" (*Summa* III q. 63 a. 4 ad 1).

Hoewel de woorden weinig verschillen van een vroegere passage (4 *Dist.* 4 q. 1 a. 1 ad 5), geeft de gerijpte sacramententheologie van de *Summa* hun een nieuwe strekking.

[80]) AUGUSTINUS, *De Bapt. c. Don.* IV 23 PL 43, 174; *Quaest. in Heptat.* III 84 PL 34, 712 v.

[81]) PIUS XII, *Mystici Corporis* n. 101, in: AAS 35 (1943) 243.

[82]) 4 *cG* 72-7°; *Quodlib.* q. 4 a. 10; *Summa* III q. 69 a. 4 ad 2.

[83]) *Summa* III q. 69 a. 1 ad 2.

[84]) *Summa* III q. 69 a. 4 ad 2; q. 90 a. 2 ad 2; *In Psalm.* 31, 3f; *In Joh.* 11 lectio 6f.

[85]) *Summa* III q. 86 a. 2; q. 69 a. 5 ad 1.

deelachtig, niet enkel in de zin van een vermeerdering der genade, maar doordat hij de genade wezenlijk volmaakter bezit. Hij ontvangt het merkteken en wordt juridisch lid der Kerk. Maar dit is niet een uiterlijk toevoegsel aan de genade, doch een innerlijke vervolmaking ervan. Hij bezit de genade nu ook „lichamelijk". Primair is de genade geestelijk en persoonlijk: zij is de zelfmededeling Gods, die de mens herschept, en hem in geloof, hoop en liefde op God richt. Dit is een geestelijke en persoonlijke gave. Maar de genade is toch ook zichtbaar en sociaal. Want zij is de verlossing van de gehele mens, die ziel én lichaam is, individuele persoon én gemeenschapslid. De genade is pas volmaakt zichzelf, wanneer zij niet louter innerlijk en persoonlijk blijft, maar zich ook veruitwendigt in de gemeenschap.

Dit schijnt Paulus te insinueren, als hij zegt: „Met het hart gelooft men tot gerechtigheid, en met de mond belijdt men tot heil" (Rom. 10/10): tot de volmaaktheid van het geloof behoort niet enkel de innerlijke gehoorzaamheid des harten, maar ook de uiterlijke en sociale belijdenis.

Ook Sint THOMAS wijst hierop in zijn uiteenzettingen over de deugd van *religio*. Het mondgebed en het uiterlijke offer zijn niet enkel nodig om de innerlijke devotie te wekken en te voeden, maar ook omdat de mens God moet dienen en eren met heel zichzelf, met zijn hart en met zijn lichamelijkheid [86]).

Mogen wij nu deze gedachte niet doortrekken ook op het terrein van de sacramenten? In deze geest: de nieuwe gerichtheid op God, die ons door Christus wordt gegeven, moet veruitwendigd worden in de zichtbare vorm van sociale eredienst. En wel in een vorm, die zichtbaar maakt, dat Christus de oorsprong ervan is. Dus in de vorm van deelname aan de sacramenten, die immers juist de kultusdaden van Christus in zijn Kerk zijn. Zolang de begenadigde aan de sacramenten geen deel heeft, „mank"eert er iets aan zijn begenadiging, juist omdat hij wel geestelijk, maar niet zichtbaar is verbonden met Christus in diens opgang naar de Vader [87]).

Of met andere woorden: de genade is wezenlijk erop gericht de mensen te verenigen in het nieuwe, zichtbare Godsvolk, rondom het nieuwe Offer. Want de genade beoogt de verscheurde eenheid der mensen te herstellen, en vol-menselijk te herstellen, dus ook in zichtbaarheid. Degene die door geloof en liefde, zonder het sacrament te ontvangen, gerechtvaardigd en geheiligd wordt, bezit deze genade toch nog op gebrekkige wijze, omdat hij geen lid is van de zichtbare Kerk.

---

[86]) *Summa* II-II q. 83 a. 12; q. 84 a. 2; q. 85 a. 1; I-II q. 101 a. 1. Daarentegen wordt in II-II q. 81 a. 7 de uiterlijke eredienst alleen beschouwd als middel om de innerlijke devotie op te wekken. En als q. 3 a. 2 de vraag stelt naar de noodzakelijkheid om het geloof te belijden, vinden wij een louter moralistische beschouwing; zo ook *In Rom.* X lect. 2 (ed. Marietti p. 148A). Daarentegen behoort volgens *In Rom.* XIV lect. 3 (ibid. p. 202 Bv) de uiterlijke belijdenis tot de volmaaktheid van het geloof zelf.

[87]) Een ongedoopte kan heiliger, meer God-gericht, inniger zelfs met Christus verbonden zijn dan een gedoopte. Maar de heiligheid van de ongedoopte mist toch een dimensie, die intrinsiek tot de heiligheid behoort, namelijk de Godsverering in zichtbare vereniging met Christus. Zie K. RAHNER S.J., *Personale und sakramentale Frömmigkeit*, in: *Schriften zur Theologie* II p. 126 vv.

Een ongedoopte kan waarlijk in God geloven, hij kan ook God en zijn naasten waarlijk liefhebben. Want de genade der verlossing werkt overal. Maar zijn geloof blijft, zolang hij het niet openlijk belijdt door het doopsel, toch iets missen. En aan zijn liefde tot God en de naasten ontbreekt iets, zolang die liefde niet veruitwendigd wordt door de gemeenschap aan het Offer en de tafel des Heren.

Zo roept de genade, die buiten het sacrament gegeven wordt, om de aanvulling door het sacrament en door de gemeenschap met de zichtbare Kerk. Zouden wij in deze zin wellicht het *„votum sacramenti" (et Ecclesiae)* moeten verklaren, dat volgens de leer van Trente voor iedere heiliging noodzakelijk is? [88]) En mogen wij wellicht hier het antwoord zoeken op de oude vraag naar de aard van de sacramentele genade? De genade van ieder sacrament is de heiligmakende genade en de goddelijke deugden, maar zoals deze door elk sacrament op eigen wijze wordt geschonken, innerlijk gemodificeerd door de eenheid met dít merkteken of déze vorm van deelname aan Christus' priesterlijkheid?

Straks zeiden wij: het merkteken is niets anders dan de veruitwendiging van het Geest-bezit op het niveau van de christelijke eredienst. Nu kunnen wij eraan toevoegen: en deze veruitwendiging behoort tot de integriteit van de genade als zodanig. Hoewel merkteken en genade feitelijk gescheiden kunnen zijn, is dit een onnatuurlijke toestand. Beiden zijn naar hun innerlijk wezen op elkaar betrokken. Want het merkteken zonder de genade mist iets van zijn volle waarachtigheid, die toch behoort tot zijn wezen als door God en Christus gegeven teken. En de genade zonder het karakter mist iets van de volledige menselijkheid, van de „incarnatie", die toch behoort tot het wezen der genade van het geïncarneerde Woord.

IV. Conclusie

Van buiten en van onderen af beschouwd, is het sacrament allereerst juridische opname in de zichtbare mensengemeenschap der Kerk. Maar omdat deze gemeenschap kultus-gemeenschap is, betekent deze juridische opname ook deelname aan de priesterlijkheid van Christus. Daarom geschiedt de juridische opname door een ritus, die naar het Offer van Christus verwijst, die door Christus is ingesteld, en die in symbolische vorm betekent, dat het Offer van Christus aan deze mens wordt verwerkelijkt. Maar deze deelname aan Christus' priestermacht en priesterlijk handelen wijst opnieuw boven zichzelf uit: naar de H. Geest, die als de liefde van de Vader en de Zoon de mens bekwaam maakt, om tot de Vader te naderen in een eredienst van geest en waarheid.

Het initiatief van de sacramentele begenadiging ligt bij de Vader, die de mens tot zich terugvoert. Maar zoals deze zijn heilswil jegens de mensenfamilie openbaarde, d.w.z. in zichtbaarheid verwerkelijkte, door de Hogepriester te verwekken en tot het Offer te voeren, zo veruitwendigt en ver-

[88]) *Sessio* VII Prooemium, Dz. 843a.

werkelijkt Hij die heilswil nu aan de afzonderlijke personen, door diens priesterlijk handelen. En de Hogepriester verwerkelijkt zijn wil, om deze mens in zijn priesterschap te doen delen, wederom door de bemiddeling van de Kerk als mensengemeenschap.

Het juridische element in het uitwerksel der sacramenten is de zichtbaarwording van de deelname aan Christus' priesterschap; en deze aldus zichtbaar geworden deelname aan Christus' priesterschap is zelf weer de zichtbaarwording van het genadeleven in de H. Geest. Christelijke genade is gehuld in een dubbele mantel: de mantel van Christus' priesterschap, en de mantel van het kerkelijk recht.

Dat is de innerlijke structuur van het sacrament: de juridische Kerk werkt er uit kracht van de Hogepriester Christus, de Hogepriester Christus werkt er uit de kracht van de Vader, aan wie Hij ook in dit werk gehoorzaam is.

Dit mogen wij de *kerkelijke structuur* der sacramenten noemen.

* * *

Want op dezelfde wijze is ook de Kerk opgebouwd. Ook in haar vinden wij de eenheid van zichtbaarheid en innerlijkheid, van menselijkheid en goddelijkheid. Zij is waarachtige, vol-menselijke, dus zichtbare en juridische gemeenschap. Zij is ook innerlijke gemeenschap in het éne leven uit de éne Geest. Ook in haar komt de eenheid van deze uiterste polen tot stand in het krachtveld van het priesterschap.

Wat wij in de werking der sacramenten aanduidden als juridische werking van de Kerk als mensengemeenschap, als werking van Christus de Hogepriester, als werking van de H. Geest, dat kan ook worden uitgedrukt in de categorie van de Kerk: juridische opname in de mensengemeenschap der Kerk betekent en bewerkt opname in de Kerk als kultusgemeenschap en deelname aan haar priesterlijkheid; opname in de Kerk als kultusgemeenschap betekent en bewerkt op haar beurt opname in het pneumatische lichaam. Op ieder van deze drie niveau's werkt de Kerk. Zoals één sacrament rechtshandeling is, kultushandeling en genadegave, zo is ook éénzelfde Kerk juridische, priesterlijke en pneumatische gemeenschap. Het door de Geest van Christus doorleefde Lichaam van Christus is de Rooms Katholieke, door wijdings-hiërarchie en rechtsorde gestructureerde Kerk. Lidmaatschap op het lagere niveau is *per se* werkdadig teken van lidmaatschap op het hogere niveau. En pneumatische deelname veruitwendigt zich *per se* in de zichtbaarheid van juridisch lidmaatschap. Verzet tegen de juridische hiërarchie is *per se* verzet tegen de liefde, want verscheuring van het Lichaam van Christus [89]). En onderwerping aan haar wet is de nederige gestalte van de liefde des Geestes.

Want *per se* is de juridisch-kultuele Kerk de pneumatische Kerk. In de Kerk als geheel beantwoordt aan het juridische het priesterlijke, en aan het priesterlijke weer het pneumatische. Want de Kerk als geheel is waarachtig,

---

[89]) THOMAS, *Contra errores Graecorum* (Opuscula, ed. Mandonnet vol. III p. 325): „contra unitatem corporis mystici peccant, Romani Pontificis potestatem plenariam abnegantes."

met een waarachtigheid die Christus zelf haar toezegde. De uiterlijkheid der Kerk als geheel is waarachtige veruitwendiging van geestelijke werkelijkheid, zonder leugen en bedrog. Het teken, dat het bestaan en het leven der zichtbare Kerk is, kan niet bedriegen. Dit is de gave, die de Kerk als bruidsschat ontvangt van haar gestorven en verrezen Bruidegom.

Deze gave is echter tevens een opgave voor ieder lid der Kerk. De persoonlijke opgave voor ieder volgens zijn staat en functie, voor de leek, de priester, de bisschop.

De pneumatische heiliging, die door zijn opname in de Kerkgemeenschap en in Christus' priesterschap van Godswege aan hem werd betekend, moet hij persoonlijk *waar*-maken. Ieder katholiek deelt in het teken-zijn der Kerk, doordat hij lid is van haar zichtbaarheid. Ook in hem persoonlijk zal dit teken moeten worden bewaarheid, opdat de glans van dit teken helder en onvertroebeld zij.

En omdat het individuele lid der Kerk in deze taak tekort kan schieten, kan *per accidens*, in afzonderlijke gevallen, de harmonie tussen het juridische, het priesterlijke en het pneumatische verloren gaan. In dit aardse bestaan houdt veruitwendiging ook steeds de mogelijkheid in van bedriegelijkheid [90]).

Niet altijd dekt het juridische zich met het priesterlijke. Iemand kan juridisch als gedoopte of als priester gelden, terwijl feitelijk het sacrament ongeldig was. En omgekeerd.

En vooral: er kan disharmonie bestaan tussen het juridisch-priesterlijke enerzijds, en het pneumatische anderzijds. Iemand kan delen in Christus' priesterschap en priesterdaad, zonder te delen in zijn Geest. En omgekeerd kan iemand buiten de zichtbare Kerk en buiten Christus' priesterschap staan, doch innerlijk uit zijn Geest leven. Maar beide gevallen vormen een onnatuurlijke toestand, en neigen dus naar hun evenwicht, waarin de uiterlijke vorm het innerlijke betekent, en het innerlijk zich veruitwendigt in zichtbare vormen.

De gedoopte zondaar draagt in zich het blijvende teken van Gods wil om hem tot zich te voeren. Dit teken zal in hem voortdurend drijven naar de waarheid van het leven der genade. Blijft hij zich tegen deze genadedrang verzetten, dan zal het genadeteken dat hij in zich draagt, hem tot veroordeling strekken. Zoals eenmaal de gestalte van Christus tot veroordeling werd voor die leden van zijn volk, die Hem bleven afwijzen.

Ook buiten de zichtbare grenzen der Kerk kunnen rechtvaardigen en heiligen leven: mensen die in God geloven, en die God en hun naasten in oprechtheid liefhebben. Maar de Geest, door wien zij zich laten leiden, stuwt in hen naar de zichtbare eenheid der Kerk en van haar sacramenten. Want geloof en liefde zijn niet volmenselijk verwerkelijkt, wanneer zij zich niet uitdrukken in de zichtbare belijdenis van het doopsel en in de liefde van de éne Eucharistie. Daarom is alwat zij uit waarachtig geloof en oprechte liefde doen, op verborgen, vaak paradoxale wijze, een bijdrage tot de opbouw der

[90]) Cl. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, 1953, p. 71: „Le propre du signe est de permettre le mensonge."

zichtbare Kerk. Maar daarom rust op ons de plicht hen te helpen in de bewustwording van de onevenwichtigheid van de toestand, waarin hun geloof en hun liefde verkeren. Hoezeer wij ook vertrouwen, dat er onder de niet-katholieke christenen en onder de heidenen vele mensen van goede wil zijn, wij mogen niet rusten voor zij de weg vinden naar de éne schaapstal.

Want de volledige ontmoeting met God bereikt de mens slechts in zijn mensgeworden Zoon. En de volledige ontmoeting met Christus vindt hij alleen in de zichtbaarheid der sacramenten en der Kerk.

Maastricht, op het feest van St. Thomas 1956. P. SMULDERS, S.J.

SOMMAIRE

Le sacrement est un acte de Dieu, sanctifiant l'homme par le Christ et son Eglise ; il est un acte de culte divin, offert à Dieu par le Christ et par l'Eglise ; il est un acte d'ordre juridique, car, d'après une remarque de S. Thomas, les sacrements sont le principe de tout le droit canon. L'article essaie d'esquisser les lignes majeures d'une synthèse de ces différents aspects dans le sacrement un et indivisible.

D'abord, on décrit les sacrements comme des actes juridiques : par eux l'Eglise en tant que société humaine constitue le sujet membre de cette société dans un degré spécifique, ou bien le fait participer à sa propre activité officielle. Montant plus haut, on rappelle que cette société humaine est société de culte chrétien, participant au sacerdoce du Christ et agissant comme son instrument. Donc, dans le sacrement, l'activité juridique se rapporte comme signe et instrument à l'activité du Christ, qui par cet intermédiaire communique au sujet la participation de son pouvoir sacerdotal ou de son acte de culte. Tout sacrement est un acte de culte chrétien. Mais cet acte cultuel, à son tour, est signe et instrument par rapport à l'activité divine sanctifiant par la grâce. Comme, en effet, le sacerdoce du Christ n'est constitué que par l'initiative du Père, ainsi toute participation à ce pouvoir sacerdotal et tout exercice de ce pouvoir reposent sur l'initiative du Père, qui donne à l'homme d'avoir accès à Lui. Le culte chrétien offert à Dieu par l'homme, suppose la grâce par laquelle le Père appelle l'homme à ce culte agréable. Même dans le sacrement de l'ordre la grâce n'est pas donnée seulement comme condition d'un digne exercice du pouvoir donné, mais au contraire : le pouvoir sacerdotal est la réalisation, sur le plan du culte, de la volonté sanctifiante du Père.

Par conséquent, aggrégation juridique, caractère sacramentel, grâce, constituent *per se* un seul don de Dieu, se réalisant sur trois plans. *Per accidens* seulement, par son péché, le sujet peut en partie fausser le signe de grâce que sont l'impression du caractère et l'aggrégation juridique ; de la part de Dieu, du Christ, de l'Eglise, ce signe est vrai. Il s'ensuit que la grâce est essentiellement incomplète, tant qu'elle n'est pas réalisée sacramentellement, et que l'Eglise est identiquement société de droit et de grâce.

DE APOSTOLISCHE KERK

Het was een goede gedachte, dat de Professoren van de Theologische Hogeschool te Kampen ter gelegenheid van het honderdjarig bestaan in 1954 een bundel bijdragen onder bovenstaande titel het licht deden zien; zij wilden daardoor van hun kant deelnemen aan de theologische discussie over een zo belangrijk onderwerp [1]). Dr J. RIDDERBOS opent het boek met een studie, getiteld „Oud en Nieuw Verbond" (blz. 7-38). Daarop volgt de belangrijke bijdrage van Dr H. N. RIDDERBOS: „De apostoliciteit van de Kerk volgens het Nieuwe Testament" (blz. 39-97). Dr G. BRILLENBURG WURTH spreekt over „Het apostolaat van de Kerk" (blz. 98-133). Dr K. DIJK gaat dieper in op het vraagstuk van „De apostolische Kerk in haar interne dienst" (blz. 134-176). De vraag, hoe de Kerk haar apostolisch karakter moet bewaren, wordt door Dr A. D. R. POLMAN uitvoerig besproken: „De bewaring van de apostoliciteit" (blz. 177-217). Dr J. H. BAVINCK besluit met een studie over „Apostoliciteit en katholiciteit" (blz. 218-242). Zoals men ziet, een veelheid van onderwerpen. Het boek leek ons te waardevol, om met een korte bespreking te kunnen volstaan; anderzijds is de inhoud te alomvattend, om in alle détails besproken te kunnen worden. We hebben daarom twee bijdragen, die ons fundamenteel leken, uitgekozen, om zodoende dieper op de gestelde vraagstukken in te kunnen gaan.

Dr H. N. RIDDERBOS onderzoekt nauwkeurig de inhoud van het begrip 'Apostel'. De apostelen treden samen met Jezus op als „zijn gevolmachtigde gedelegeerden om de krachten van het Koninkrijk a.h.w. verder te dragen" (blz. 46). Hun prediking is niet alleen „enkele mededeling, maar geladen met de kracht van het rijk" (ibid.). De apostelen moeten de universaliteit van het Koninkrijk realiseren. „Dat dit zich met name in de prediking moet manifesteren, is geheel in overeenstemming met de modaliteit van de met Christus' komst in het vlees aangebroken bedeling van het koninkrijk" (blz. 48). In hun twaalftal representeren de apostelen het volk Gods in zijn praedestinatiaans karakter (blz. 51). Als getuigen van Christus' Verrijzenis vormen zij het fundament van de Kerk (blz. 52-57). Naast hun fundamentzijn ontvangen zij ook volmachten (blz. 60-63) en worden ze zodoende door Christus aangewezen om het verder gebouw der Kerk op te trekken (blz. 63-65). In een tweede deel behandelt Schr. het vraagstuk van de apostolische successie: hij volgt hierin CULLMANN. Maar als de apostelen zichzelf als apostelen niet continueren, hoe moet dan de apostolische bepaaldheid van de Kerk worden gezien en verklaard? De apostelen stellen de Kerk in de

---

[1]) *De apostolische Kerk. Theologische bijdragen ter gelegenheid van het honderdjarig bestaan der theologische Hogeschool van de gereformeerde kerken in Nederland aangeboden door de hoogleeraren,* Kampen, J. H. Kok, 1954, 16 x 24 cm, 244 blz., *f* 8,50.

ruimte van het koninkrijk, waardoor de Kerk tevens in haar katholiciteit wordt gedetermineerd (blz. 68 ss.). Schr. gaat dieper in op de door VAN RULER voorgestelde mening, als zou het apostelambt niet een ambt in de Kerk, maar in het rijk zijn. Hij verzet zich tegen de stelling, „dat het wezen van de Kerk, krachtens haar apostolische bepaaldheid, niet zou liggen in hetgeen zij in zichzelf is, maar in haar gewend zijn naar de wereld" (blz. 77). Het apostolisch, de Kerk funderend getuigenis van de apostelen blijft voortbestaan in de Kanon: „In de Kanon is de einmalige betekenis die de apostelen voor de Kerk hebben, voor alle tijden uitgedrukt en het criterium van de apostoliciteit der Kerk bestaat in de conformiteit van Kerk en Kanon" (blz. 81). De Kerk is ook apostolisch, inzoverre de volmacht, die op de ene plaats aan de apostelen wordt toegeschreven, elders weer aan de Kerk zelf wordt opgedragen (blz. 82). In hoeverre bij de bediening van de volmachten, die Christus in Matth. 18 aan zijn Kerk toevertrouwt, ambtsdragers moeten optreden, is niet duidelijk: „De gemeente moet hier iets overnemen en verder dragen, dat in de eerste plaats aan de apostelen wordt overgedragen, en dus ook in deze zin haar apostolisch karakter vertonen" (blz. 83). Daar de gemeente in het N.T. als de draagster van de apostolische volmachten, samen met de apostelen en latere ambtsdragers, wordt beschreven, hetgeen zich o.a. manifesteert in het feit, dat de gemeente medewerkt, waar het om de aanstelling van ambtsdragers gaat, kan men spreken van een geestelijke „gemeente-democratie" (blz. 89), waarmee Schr. evenwel niet bedoelt, als zou de gemeente de ambtsdragers háár autoriteit verlenen: ook wordt niet ontkend dat er autoriteit over de gemeente zou zijn, maar „wel is de gemeente gemachtigd diegenen aan te wijzen om voor haar opbouw de volmachten te bekleden, welke Christus aan zijn gemeente heeft geschonken en in haar midden beloofd heeft te onderhouden" (blz. 90). De nauwe samenhang tussen apostolaat en niet-ambtelijke, charismatische begaafdheden heeft o.m. als gevolg, „dat de Nieuwtestamentische gemeente [2]) in haar samenstelling en instrumentering een veelvuldigheid en rijkdom van aspecten vertoont, waarbij iedere latere inrichting, die slechts een onderscheiding tussen ambtsdragers en leken, leiders en geleiden zou kennen, een duidelijke verarming en verschraling betekent" (blz. 91). Daarom moet de vraag naar het *apostolisch vacuum* ontkennend worden beantwoord (blz. 92). Dit vacuum schijnt slechts in één opzicht onvermijdelijk, wanneer men de personele apostolische successie afwijst, nl. „in de leidende betekenis, die de apostelen in het Nieuwe Testament voor *de Kerk in haar geheel* hebben" (blz. 93). Schr. geeft toe, dat er, buiten het apostolaat, nergens in het N.T. sprake is van een regeerambt voor heel de Kerk (blz. 96), het apostolaat gaat over in een veelheid van ambten, niet in een nieuw eenheidsambt (ibid.). Toch valt de apostolische bodem niet weg: de volmachten zijn immers aan de Kerk als geheel geschonken, welke Kerk zich in iedere plaatselijke gemeente, al is zij nog zo klein, in haar totaliteit openbaart (blz. 96,

[2]) Het is goed eraan te herinneren, dat Schr. de woorden Kerk en gemeente door elkaar zonder onderscheid gebruikt, „aangezien er voor een gedifferentieerd spraakgebruik in het Nieuwe Testament m.i. geen grond aanwezig is" (blz. 39, n. 1).

94). Schr. besluit zijn sereen betoog met de volgende vaststelling: „In de organische gemeenschap van het éne lichaam van Christus en van het éne volk Gods ligt niet alleen de opdracht, maar ook het uitgangspunt en het richtsnoer voor de uitoefening van het gezag, zowel in de Kerk in haar geheel als in de plaatselijke gemeenten in het bijzonder" (ibid.).

Allereerst wilden we iets zeggen n.a.v. de door Schr., in navolging van CULLMANN en andere theologen voorgestane onderscheiding tussen fundament en volmacht. Zoals CULLMANN zelf uitdrukkelijk betoogt [3]), krijgen de apostelen deel aan de auto-basileia van Christus. Ze worden aangesteld als fundament (Matth. 16), als beheerders (Luc. 12, 42) en als herders (Joan. 21). Aan deze drie beelden beantwoordt ook datgene wat van de Kerk zelf wordt gezegd: ze is een heilige tempel (1 Petr. 2, 5), de apostelen worden gewezen op hun taak, te zorgen voor de *familia Domini* [4]), en Petrus spoort de oudsten aan de kudde Gods met zorg en liefde te weiden (1 Petr. 5, 2; Act. 20, 28). De apostolische taak zal dus bepaald moeten worden vanuit Christus. Hij is en blijft de levende Hoeksteen, de ware Herder. Nu kan men vanwege de verscheidenheid der beelden nog niet besluiten tot onderscheiden invloeden: de éne levende werking van Christus op zijn Kerk is zo alomvattend, dat het ene beeld noodzakelijk het ander oproept [5]). Daarom lijkt het ons niet juist, wanneer Schr. de tekst over het rots-zijn van Petrus plaatst onder de fundament-functie, maar de aanstelling van Petrus tot herder alleen in de zin van het opbouwen ziet (blz. 52, 63).

Wat de onherhaalbaarheid, het einmalige van het apostel-zijn aangaat, had Schr. er toch wel goed aan gedaan, zich eerst eens op de hoogte te stellen van de katholieke leer in deze: nooit heeft de Kerk van Rome geleerd, bij geen theoloog zal men ooit kunnen lezen, dat de opvolgers der apostelen ook weer apostelen zouden zijn; niemand heeft ooit beweerd, dat er bij de apostolische successie telkenmale weer een nieuw fundament zou worden gelegd. Het is dan ook een gevaarlijke simplificatie, als Schr. op blz. 66 opmerkt dat de „apostolische successie...... een contradictio in adjecto is" [6]). De katholieke theologie houdt zeer sterk vast aan de Einmaligkeit van het apostel-zijn. We raken het eigenlijk punt van discussie: hoe met elkaar te rijmen, dat bv. de apostel Petrus einmalig is en tegelijkertijd — om met Leo de Grote te spreken — „in accepta fortitudine petrae *perseverans* suscepta Ecclesiae gubernacula *non reliquit*"? [7]) Hoe Christus' woord te verstaan, waar Hij schijnt te veronderstellen, dat de Apostelen op de een of andere wijze tot het einde der tijden zullen blijven voortbestaan: „Ik ben *met U .... tot het einde der tijden*"? De daad, waardoor Christus zijn apos-

---

[3]) *Petrus*, blz. 219-220.

[4]) „θεραπεία" (Luc. 12, 42), „οἰκετεία" (Matth. 24, 45).

[5]) Het O. Testament schildert God als de rots (bv. 2 Sam. 22, 2), als bouwheer (Jer. 31, 4), als herder (Jer. 31, 10; cfr. ps. 23, 1), als bruidegom (Ez. 16). Toch bedoelen al deze beelden in hun veelheid de éne volheid van Gods reddend handelen te beschrijven.

[6]) We maken KARRER's woord tot het onze: „Wenn Cullmann betont, dass das Apostelamt einmalig war, so rennt er damit offene Türen ein" (O. KARRER, *Um die Einheit der Christen, die Petrusfrage*, Frankfurt, Verlag Josef Knecht, 1953, blz. 147).

[7]) *Sermo* 3, 3; *PL.* 54, 146.

telen deel gaf aan zijn auto-basileia, is einmalig, zoals ook zijn Verlossingswerk [8]). Maar deze Einmaligkeit is van een geheel eigen aard: Christus' Priesterschap wordt in het N.T. duidelijk afgegrensd tegenover het ontleende priester-zijn [9]). Zo geschiedt de mededeling van de auto-basileia aan Petrus en de overige apostelen tegelijkertijd *semel* en *pro semper*. Maar hiernaast treedt er toch een typisch, onherleidbaar verschil tussen de apostelen en al hun opvolgers op: terwijl eerstgenoemden de deelname aan Christus' rots- en herder-zijn *onmiddellijk* hebben ontvangen, zonder menselijke tussenkomst, als onmiddellijke oog- en oorgetuigen, krijgen de latere opvolgers hieraan deel — *mediantibus* apostolis. Eén en dezelfde deelname aan Christus' autobasileia bestaat in de apostelen en hun opvolgers, maar op verschillende wijze: in de apostelen als de *eersten*, niet alleen in chronologische zin, maar ook in kwalitatieve zin: ze zijn dus fundament in dubbele zin: als de eersten, die deelhebben aan Christus' zorg voor de Kerk. als de bron t.o.v. de opvolgers en daarnaast in een, laat ons zeggen, functionele betekenis: zij zijn fundament, *omdat* ze herder van de kudde, rots van het levende huis der Kerk zijn. En het verschil van modaliteit heeft ook zijn gevolgen voor de wijze, waarop de *gehele* apostolische volmacht aanwezig is in de apostelen en hun opvolgers; de katholieke leer over de volmachten van het wereldepiscopaat laat dit duidelijk zien. De opvolgers hebben niet alleen deel aan het herder-zijn, maar ook, zij het op hun eigen wijze d.i. in levende afhankelijkheid van de apostelen, aan hun bron-zijn: ze kunnen dus opvolgers aanstellen. Maar deze bemiddeling van de apostelen en hun opvolgers bevat steeds het onmiddellijk ingrijpen van Christus: het is de Heer zelf, die zijn plaatsvervangers aanstelt: de éne daad, waardoor Christus zijn Kerk in de persoon van de apostelen deel geeft aan zijn herder- en rots-zijn, ontplooit zich door de loop der geschiedenis. Reeds bij de keuze van Matthias zien we, hoe het menselijk element — het werpen van het lot — bemiddelend optreedt t.o.v. Christus' aanstelling. De episkopoi van Ephese zijn volgens Paulus' woord door de H. Geest aangesteld (Act. 20, 28), terwijl we anderzijds weten, dat het de taak van de apostelen en hun gevolmachtigden was, de episkopoi hun κατάστασις te geven [10]).

We ontmoeten hier een grondwet van de soteriologie. Paulus beschrijft onze verlossing als geschiedend διὰ τοῦ αἵματος [11]): elders evenwel treffen we een andere formule: διὰ λουτροῦ [12]). De éne, onherhaalbare verlossingsdaad blijft voortbestaan, zij het ook op een andere wijze: dat voortbestaan volgt uit het ἔσωσεν van Tit. 3, 5: het gaat hier immers over het *later* toegediende doopsel. De ene verlossingsdaad komt nu o.a. tot ons onder de vorm van water, woord en Geest [13]). De Einmaligkeit van Christus' verlossend

---

8) Zie bv. Hebr. 9, 26.

9) Zie Hebr. 7, 23-24.

10) Zie o.m. Act. 14, 23 (over deze tekst komen we nog te spreken), 1 Tim. 4, 14; Tit. 1, 5.

11) Eph. 1, 7; Col. 1, 20; Hebr. 13, 12; vgl. Act. 20, 28.

12) Tit. 3, 5; τῷ λουτρῷ, Eph. 5, 26. We vestigen de aandacht op de bijna gelijkluidende formulering van deze tekst en Hebr. 13, 12.

13) Eph. 5, 26: ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι;

handelen is dus van een geheel eigen aard en mag niet op één lijn worden gezet met het onherhaalbaar karakter van zuiver menselijke handelingen, zoals bv. de slag van Waterloo. Hierin ligt, naar het ons voorkomt, de eigenlijke fout van CULLMANN's leer over het tijdsbegrip in de H. Schrift: hij ziet de tijd van Christus zuiver analytisch-lineair en wijst het synthetisch eeuwigheids-moment beslist af; het is dan ook geen toeval, dat in zijn boek *Christus und die Zeit* een zo fundamentele tekst als Joan. 8, 58, die het zuiver lineair na elkaar van de tijdsmomenten geheel overstijgt, ten enenmale ontbreekt, laat staan besproken en verklaard wordt.

KARRER wijst er in zijn reeds geciteerd werk op, hoe het princiep van successie de Joden zeer vertrouwd was [14]).

Het is daarom ook geen voldoende argument om vanuit het niet expliciet genoemd worden der opvolgers in Matth. 16 te besluiten dat het „tot de sterkste reformatorische posities tegenover Rome (behoort), dat noch uit de exegese van Jezus' woord tot Petrus, noch uit de historie van de eerste christelijke gemeente iets kan worden bijgebracht, dat als bewijs kan dienen voor de apostolische successie en nog veel minder voor het primaat van de bisschop van Rome" (blz. 67). We raken hier een diepgaand verschil in methode van exegese. De Leuvense hoogleraar CERFAUX heeft in zijn bespreking van CULLMANN's boek uitdrukkelijk hierop gewezen: de Petrustekst is een prophetie: „Le flou des perspectives prophétiques est la loi. Et d'autre part, si *l'ekklêsia* est le centre d'intérêt du Christ, plutôt que Pierre, — et l'emphase de la parole 'mon église' comme l'emploi de l'expression capitale du message, 'le royaume des cieux', plaide en ce sens, — ce Pierre à qui Jésus s'adresse serait peut-être moins le personnage individuel que l'instrument requis par l'institution même du Royaume terrestre" [15]).

Het idee van successie mag alleen dán worden uitgesloten, wanneer de Schrift dit uitdrukkelijk zou doen: „Cette exclusion des successeurs est une précision que ne comporte pas le texte, car *limiter* au Pierre historique la fonction de roc est en réalité faire de Pierre personne le centre d'intérêt du

---

Joan. 3, 5; Tit. 3, 5. C. SPICQ O.P. merkt hierbij het volgende op: „La sotériologie des Pastorales est ecclésiologique, et sa nouveauté très remarquable est de bloquer le propos divin et éternel du salut avec son accomplissement dans l'Eglise par delà la croix, de substituer διὰ λουτροῦ (Tit. III, 5) à διὰ τοῦ αἵματος" (C. SPICQ O.P., *Les épîtres pastorales,* Paris, Lecoffre, 1947, blz. CLXXI). Bij de aoristus ἔσωσεν tekent dezelfde auteur aan: „Les verbes à l'aoriste (cfr. ἔσωσεν, Tit. III, 5) ou au parfait placent l'accomplissement du salut à un moment déterminé du passé, mais soulignent aussi que l'acte rédempteur garde et prolongue son efficacité dans le présent" (ibid., n. 3). In dit ecclesiologisch perspectief moet nu ook gezien worden de betekenis van de handoplegging: „διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου (II Tim. I, 16) est parallèle à διὰ λουτροῦ (Tit. III, 5) et signale l'efficacité de ce rite" (*op. cit.,* blz. CLXXIII).

[14]) *Op. cit.,* blz. 147-148. KARRER citeert o.m. KITTEL, waar deze auteur opmerkt dat „bevor das junge Christentum in die hellenistische Welt eintrat, die Grundzüge seines Wesens sich vom Mutterboden des palästinensischen Judentums aus gestaltet haben" (*Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und des Urchristentums,* Stuttgart, 1926, blz. 2).

[15]) L. CERFAUX, *Saint Pierre et sa succession,* in *Recherches de Science Religieuse* 41 (1953) 193. CERFAUX beroept zich o.a. op 2 Sam. 7, 4-18, alwaar de grote belofte aangaande de Messias tot David persoonlijk wordt gericht, waar over Davids zoon woorden gezegd worden, die het N.T. uitdrukkelijk op Christus toepast (Hebr. 1, 5).

Christ" [16]). In ditzelfde perspectief moet een andere tekst worden verstaan: „Ik ben met U alle dagen, tot het einde der tijd" (Matth. 28, 20). Deze tekst kan niet worden geïnterpreteerd in de zin van SCHWEITZER's eschatologie, die ook door Schr. elders werd afgewezen [17]). Maar zo Christus een langere tijd voorzag, hoe dan te verklaren, dat Hij met de apostelen zal blijven tot het einde? Veronderstelt dit niet een voortbestaan — in welke zin dan ook — van de Twaalf? Hierboven gaven we reeds aan, in welke zin we dit verstaan: hun deelname aan Christus' autobasileia van herder en rots blijft als deelname voortbestaan, maar op andere wijze: zij hebben die deelname onmiddellijk ontvangen, en worden tegelijkertijd bron voor de deelname van hun opvolgers: het is dus één blijvend, levend ambt, doorgegeven door handoplegging en de werking van de H. Geest, die met de apostelen blijft voor altijd (Joan. 14, 16). De katholieke leer over de successie is zich deze Einmaligkeit van de apostelen steeds bewust geweest, waar zij er de nadruk op legt, dat er een levende band en afhankelijkheid moet bestaan tussen al de latere ambtsdragers en de Twaalf. Toevallig is het dan ook niet, dat CULLMANN deze tekst uit Matthaeus nergens in zijn boek citeert: Schr. doet dit slechts éénmaal (blz. 71) en dan nog in zeer algemene zin. Het komt ons voor, dat Schr., evenals CULLMANN zelf, te zeer is beïnvloed door het materiële beeld van het fundament [18]).

Wat het argument van MANSON betreft — de sjaliäch kan zijn zending niet aan een ander overdragen, omdat hij voor een nauw omschreven doel was gedelegeerd (blz. 88), — dit lijkt ons weinig overtuigend: de zending van de Apostelen wordt door Christus zodanig omschreven, dat de opdracht hun persoonlijke levensduur duidelijk overschrijdt: de Kerk van alle tijden funderen (in beide betekenissen!), alle volkeren tot Zijn leerlingen maken. En de Heer heeft voor de gehele duur van zijn afwezigheid dienaars over zijn onderhorigen [19]) aangesteld.

Dat het ambt de medewerking van de gemeente veronderstelt, ligt voor de hand en de teksten laten er geen twijfel over; maar er is een groot verschil tussen het aanwijzen van waardige ambtsdragers en het aanstellen, en het feit dat Paulus de κατάστασις van presbyteri, die hij tot dan toe aan zichzelf had voorbehouden, aan Titus toevertrouwt (Tit. 1, 5) wijst op het

---

[16]) *Art. cit.*, blz. 194.

[17]) *De komst van het Koninkrijk*, Kampen, 1950, blz. 60-68.

[18]) KARRER tekent hierbij aan: „Wie ist es also biblisch mit dem *einmaligen 'Fundament'* der Kirche? Ob Christus selbst (1 Kor. 3, 11) oder die Apostel mit den Propheten (Eph. 2, 20) oder Petrus (Mt. 16, 18) so bezeichnet wird — es handelt sich jedesmal um ein Bibelwort mit geistigem Sinn" (Op. cit., blz. 154). Hij citeert B. BARTMANN (*Dogmatik* II, 1932^{8}, blz. 171) en vervolgt aldus: „Bei einem materiellen Bau bleiben die Bestandteilen immer gleich, bis sie allmählich zerfallen; die Kirche aber besteht nicht aus Steinen, sondern aus lebendigen Menschen, und auch Petrus, der Fels, gehört dazu...... Die Kirche ist ein lebendiger Bau im Heiligen Geist, die einzelnen sind 'lebendige Steine' im Heiligen Geist (1 Petr. 2, 5). In einem solchen Bau gibt es naturnotwendig Erneuerung der Personen, im Grundstein wie in den Steinen des Aufbaus, weil sie eben Menschen, 'geistige' Bausteine, nicht materielle sind" (blz. 154-155).

[19]) „θεραπεία", Luc. 12, 42.

feit dat deze volmacht niet op de gemeente is overgegaan [20]). Daarom lijkt ons de typering van het oudste Christendom als geestelijke 'gemeente-democratie' (blz. 89) niet juist; bovendien roept Schr. hier een welhaast onoplosbaar historisch probleem op: want als er werkelijk een overgang zou hebben plaats gehad van deze democratie naar een monarchische structuur, die we tegen het jaar 150 overal aantreffen, hoe is dit dan mogelijk geweest in een tijd, dat er nog verschillende christenen waren, die de apostelen goed hadden gekend en toch wel zullen geweten hebben, hoe de kerkorde in het apostolisch tijdvak geweest was, waarbij men ook bedenke, dat — zoals ons uit zeer veel getuigenissen van die tijden bekend is — iedereen die ook maar een haar breed wilde afwijken van hetgeen de apostelen hadden overgeleverd, op de meest felle tegenstand kon rekenen?

De eigenlijke grond van Schr.'s afwijzing van de successie ligt in deze woorden: „De gestalte, waarin het koninkrijk in de wereld optreedt, is die van het woord" (blz. 72). Daarom kan het fundament-zijn van de Apostelen ook beschreven worden vanuit het feit, dat zij ons de Schrift hebben nagelaten. De vraag van de successie roept zodoende een andere op, nl. die van de apostolische traditie.

Dr POLMAN gaat in zijn bijdrage uitvoerig op dit vraagstuk in. Schr. wil aantonen, hoe volgens de H. Schrift de apostoliciteit van de Kerk moet worden zeker gesteld; tevens wil hij aan de hand van Irenaeus laten zien, hoe de oude Kerk deze opdracht heeft vervuld. Christus heeft grote beloften aan zijn Kerk gedaan, welke door Rome en Reformatie ten volle worden beleden (blz. 185), maar wier verdere uitleg bij beiden radicaal verschilt. Schr. geeft een vals en vertekend beeld van de katholieke leer over de successie, als hij gewaagt van 'alligatie' (blz. 186), 'mechanische verbinding tussen Geest en ambt' (blz. 191). En het getuigt van een weinig objectieve houding, zich uit alle moeilijkheden te willen redden met de volgende bewering: „Wie deze sterke beloften voor de Kerk omsmeedt tot apriorische veiligstellingen, denatureert het karakter van deze vaste toezeggingen" (blz. 186). Worden Christus' beloften alleen gerealiseerd „langs de weg van geloof en gebed, gehoorzaamheid en trouw, zelfverloochening en bewaring van Christus' Woord en gebod door de kerk" (ibid.)? Werkt de verlossende kracht van Christus ook niet langs de sacramentele weg [21])? Schr. citeert Gregorius van Nazianze, maar helaas niet volledig (blz. 186). Gregorius zegt twee dingen: zonder overeenstemming in het geloof geen ware successie, en tevens — Schr. vergeet het te citeren — rechtmatige voordracht [22]). Dat

[20]) Hier is van bijzonder belang het getuigenis van Clemens van Rome, die zelf de apostelen had gezien, en aan de Corinthiërs laat weten dat de apostelen, voorziende dat er moeilijkheden zouden komen aangaande het ambt van de episkopoi, hadden bepaald, dat na hun dood andere mannen hun taak zouden overnemen (bedoeld is hoogstwaarschijnlijk de taak van het aanstellen der episkopoi). Zie 1 Clem. 44, 1-2; ed. FUNK, *Patres Apostolici,* I, blz. 154.

[21]) Bv. Rom. 6, 3; 1 Cor. 12, 13; Gal. 3, 27; Tit. 3, 5 etc.

[22]) De voordracht vraagt om de aanstelling. Bovendien bedenke men, dat Gregorius zinspeelt op de ariaanse usurpators van de bisschopszetel, waarvan Athanasius was verdreven. Dit enkele woord van Gregorius is daarom vrij moeilijk te beschouwen als in strijd

de Schrift niet over een „bepaalde" (blz. 187) Kerk spreekt, ligt voor de hand, waar men bedenkt dat de gedachte aan een veelheid van kerken haar ten enenmale vreemd is. Sprekend over de handoplegging, zoals die in 1 Tim. 4, 14 en 2 Tim. 1, 6 wordt beschreven, is Schr. van mening, „dat het hier om een exceptioneel geval gaat...... Voor ons is het voldoende, dat exceptionele gevallen geen regel funderen" (blz. 190-191). Dit wordt hieruit aangetoond dat bij de ordening tot het ambt zeker als regel geen profetische stemmen meer klinken. Het διὰ προφητείας moet evenwel verstaan worden in de zin van: geïnspireerd gebed [23]). De overdracht van het ambt is dus geenszins een mechanische. In dit verband wijst Schr. op de omstandigheid, „dat Christus zijn apostelen alleen met het woord, zonder handoplegging heeft aangesteld" (Matth. 10 : 1 e.v.; 28 : 19) (blz. 190). Het evangelie vermeldt ons inderdaad niets zekers in dit opzicht en Luc. 24, 50 geeft ook geen uitsluitsel. Maar, is het simpele feit dat het evangelie er niets over zegt, al voldoende om het feit tout cour te ontkennen? Men kan echter o.i. een diepere reden aanvoeren, waarom juist Christus geen handoplegging heeft gebruikt bij de aanstelling van de apostelen. De handoplegging is bedoeld als een overdracht van bevoegdheden [24]), welke overdracht haar uit-

---

met de katholieke leer over de successie. Letterlijk staat er: „Τὸ μὲν γὰρ ὁμόγνωμον καὶ ὁμόθρονον, τὸ δὲ ἀντίδοξον καὶ ἀντίθρονον· καὶ ἡ μὲν προσηγορίαν, ἡ δὲ ἀλήθειαν ἔχει διαδοχῆς. Οὐ γὰρ ὁ βιασάμενος, ἀλλ' ὁ βιασθεὶς διάδοχος· οὐδε ὁ παρανομήσας, ἀλλ' ὁ προβληθεὶς ἐννόμως· οὐδε ὁ τἀναντία δοξάζων, ἀλλ' ὁ τῆς αὐτῆς πίστεως" *PG.* 35, 1089).

[23]) „Il semble préférable .... de considérer προφητείας comme un génétif singulier 'par une parole prophétique'," au sens large de ce terme dans le N.T., 'inspirée, surnaturelle'. Il s'agirait donc des prières et d'autres expressions liturgiques ou charismatiques accompagnant l'imposition des mains. Celle-ci n'est pas un rite magique; presque toujours les Apôtres prient et jeûnent lorsqu'ils ordonnent des ministres" (C. SPICQ O.P., *op. cit.*, blz. 323). KARRER merkt n.a.v. Act. 14, 23, in welke tekst volgens POLMAN van handoplegging geen sprake is (blz. 190), nog het volgende op: „Wenn Paulus und Barnabas ihnen in jeder Gemeinde durch Handausstreckung (cheirotonia) Aelteste einsetzten' (geciteerd wordt E. BRUNNER, *Das Miszverständnis der Kirche*, blz. 91), so könnte zwar dieser Ritus an sich auch Handerhebung von Wählenden bedeuten, aber das wäre doch wohl hier sinnlos, da von nur zweien, den Aposteln, die Rede ist. Es heiszt wörtlich 'durch Handausstrecken' und ist als solches dem Handauflegen schon rein äuszerlich nahe. Will man aber freier übersetzen, so kann man sagen: 'Sie bestellten ihnen Aeltesten', oder 'sie setzten Aeltesten für sie ein' — und da offensichtlich von Einsetzung in kirchlichen Dienst und Verantwortung die Rede ist, so sagt Apg. 6, 6 bei der Einsetzung der Sieben in den Hilfsdienst, wie solche stattfand" (*op. cit.*, blz. 164-165). De volheid van de Heilige Geest, waarover Act. 6, 3 spreekt, sluit in het geheel niet uit, dat met de handoplegging door de apostelen een nieuwe, ambtelijke deelname aan de Geest wordt meegedeeld. 1 Tim. 5, 22 kan dus niet zomaar worden uitgeschakeld, omdat er niet expresselijk over de verlening van de Geest en de verordening tot het ambt wordt gesproken. RIDDERBOS denkt er anders over (blz. 87). Juist omdat de handoplegging een grote verantwoordelijkheid met zich mee bracht, maant Paulus tot voorzichtigheid; Clemens van Rome vermeldt dan ook in zijn brief, dat de apostelen, voordat ze er toe over gingen, presbyteri aan te stellen, de candidaten eerst in de geest beproefden (1 Clem. 42, 4; ed. FUNK, blz. 152).

[24]) „Selon le symbolisme le plus naturel, l'imposition des mains exprime une solidarité entre celui qui accomplit ce geste et le sujet sur lequel il l'applique. Dans l'Ancien Testament, ce rite (semikâh) implique la transmission d'un bien, le transfert d'une qualité ou d'une fonction d'un sujet à un autre (Lev. 1, 4; 16, 21; Num. 8, 10), puis la substitution

eindelijke rechtvaardiging vindt in het feit dat de ambtsdrager zijn taak niet onbeperkt zal kunnen blijven uitoefenen. Daarom werd het priesterschap in Israël overgedragen, en de veelheid der priesters wordt in het N.T. vanuit dit perspectief verklaard (Hebr. 7, 23). Christus draagt zijn taak niet zonder meer over: Hij blijft herder en rots: alleen van Hem gaat op dat Hij is „heri, hodie et in saecula" (Hebr. 13, 8). De apostelen en hun opvolgers nemen de *zichtbare* plaats van Christus in, Die zelf met zijn apostelen blijft.

Schr. behandelt vervolgens de vraag, of er in het N.T. sporen zijn aan te wijzen van geloofsbelijdenissen of liturgische formuleringen. Zijn conclusies zijn vrij negatief. Wat Philip. 2, 6-11 betreft, hebben we het belangrijke artikel van CERFAUX [25]) gemist.

In een tweede deel wil Schr. laten zien hoe de oude Kerk de apostoliciteit van de Kerk heeft bewaard, waarbij Schr. deze apostoliciteit ziet als het steunen op en het getrouw blijven aan het apostolisch Schriftwoord, zoals dat in de Kanon tot ons komt. Schr. beperkt zich tot Irenaeus. Wat verstaat Irenaeus onder Traditie? Valt ze samen met de Schrift of niet? Vanwege de verscheidenheid der antwoorden wil Schr. de zaak nog eens onderzoeken: „Een nauwkeurige toetsing" (blz. 203) lijkt hem noodzakelijk. Zijn conclusies zijn de volgende: 1° Naar Gods wil is de apostolische traditie in de goddelijke Schriften neergelegd; als Schriftuur is het apostolisch depositum grondslag en zuil van de Kerk; 2° De *regula veritatis* is een korte samenvatting, een uit de Schrift afgeleide norm, „daar zij slechts weergeeft wat duidelijk en ondubbelzinnig in de goddelijke Schriften gevonden wordt" (blz. 215); 3° Deze korte samenvatting „dient als criterium bij het oplossen van allerlei vragen" (blz. 216); 4° De leer der apostelen gaat voorop en geldt als absolute norm en kritische maatstaf: „Daarom moet de meest volledige behandeling der Schriften, de onvervalste lezing en de wettige verklaring zonder gevaar met onverpoosde ijver en diligentie gezocht" (ibid.); de taak van de Kerk is „de prediking van het apostolisch evangelie en de onvervalste verklaring der Schriften" (ibid.); 5° Hoewel Irenaeus de successie der presbyters van de apostelen hoog aanslaat en de opvolgers der apostelen een „betrouwbaar" (ibid.) charisma der waarheid toekent, „vergeet hij geenszins, dat dit privilege door de leden der gemeente, die door de Heilige Geest gezalfd zijn tot een koninklijk priesterdom, aan de enige toets der waarheid gemeten moet worden" (blz. 216-217); 6° Schr. besluit dan ook met op te merken, dat alleen de Reformatie zich veilig op Irenaeus kan beroepen.

Allereerst moet worden opgemerkt, dat Irenaeus' leer over de Traditie niet adaequaat kan worden behandeld zonder dat men dieper ingaat op zijn Kerkbegrip. Schr. heeft dit helaas niet gedaan. Vervolgens, waar de Schrift duidelijk is, zoals bv. ten aanzien van de eenheid Gods, kan men gemakkelijk uit haar argumenteren. Maar Irenaeus wijst er op, dat de ketters onder dezelfde teksten en parabels hun eigen theorieën, hun eigen ὑπόθεσις schui-

d'une personne à une autre" (SPICQ, *op. cit.*, blz. 320-321). Zo krijgt Mozes opdracht om voor zijn dood zijn taak over te dragen op Josue (Num. 27, 15 ss.).

[25]) L. CERFAUX, *L'hymne au Christ-Serviteur de Dieu*, in *Miscellanea historica A. De Meyer*, I, blz. 117-130.

ven [26]. *Verbotenus* instemmend met het getuigenis van Schrift en Traditie leggen ze het toch anders uit [27]. Zodat de vraag opgeroepen wordt naar het laatste, doorslaggevend princiep van interpretatie der Schrift. Nu is de *regula veritatis* niet zonder meer een uit de Schrift afgeleide norm. VAN DEN EYNDE, wiens klassiek werk nergens wordt geciteerd, merkt op, dat de *regula veritatis* onderscheiden is van Schrift en Traditie: „C'est le contenu, supposé identique, de la révélation, de la parole écrite et de la doctrine traditionnelle" [28]. Deze *regula* is hét middel om de ware en valse Schriftverklaringen te kunnen onderscheiden [29]. Irenaeus' Schriftuitleg verloopt volgens twee wegen: 1° De Schrift wordt uit zichzelf verklaard: de détails uit het duidelijke, „numeri ex regula" [30]; 2° Vanuit de in de levende prediking en door de Apostelen overgeleverde leer, die bij het Doopsel wordt ontvangen [31]. Eén en dezelfde *regula veritatis* komt tot ons én in de Schrift én in de mondelinge overdracht der Traditie van de Kerk. Schr. merkt n.a.v. III 2, 1, alwaar Irenaeus tussen Schrift en Traditie onderscheidt [32], op: „De ketters drijven hem deze weg op" (blz. 210). Maar Irenaeus gaat toch geenszins 'contre coeur' deze weg op: de enthousiaste toon van III 3, 3 en 4, 1 [33]) wijst in een andere richting. In III 4, 2 vermeldt Irenaeus, hoe de barbaren het ware geloof „sine charta et atramento" [34] vast bezitten. Schr. heeft gelijk, als hij vaststelt, dat deze passage wordt ingeleid door de irrealis van n. 1 [35], maar wij voegen er aan toe, dat deze irrealis voor Irenaeus van groot belang blijkt te zijn: het *feit* van de barbaren — en we mogen wel zeggen, van alle eenvoudige gelovigen door de eeuwen heen — toont volgens Irenaeus aan, hoe krachtig de Traditie is [36].

Schr. is van mening dat Irenaeus' beroep op de levende Traditie hieruit zou zijn te verklaren, dat „in die oude tijden, toen de Schriftcanon voor de kerk nog niet vaststond en vele kerken het ganse Nieuwe Testament nog niet bezaten, de overlevering van de ware apostolische traditie van grote betekenis was" (blz. 210); vandaar ook zijn conclusie: „Maar wat zo uit de historische situatie verklaarbaar is, mag men niet tot een voortdurende wet maken" (blz. 211). Op de vraag, of Irenaeus ook van dat gevoelen is, zou Schr. kunnen antwoorden dat men in die tijd niet beter wist. Maar hoe komt het dan dat men in de volgende eeuwen, toen de Schriftcanon wel vastge-

---

[26]) *Adv. Haer.*, I 9, 2; *PG.* 7, 540; ibid. n. 4; col. 545. [27]) I 22, 1; col. 669C.

[28]) D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Universitas Catholica Lovaniensis, Dissertationes ad gradum magistri in Facultate theologica, Series II, t. 23, Paris, Gabalda, 1933, blz. 313. En elders: „La règle est tout à la fois objet de la révélation, de l'Ecriture, de la tradition des apôtres, de la prédication et de la catéchèse ecclésiastiques" (blz. 291).

[29]) I 9, 4; col. 545.

[30]) II 25, 1; col. 798; (*regula* als vertaling van ὑπόθεσις: cfr. I 20, 3, col. 656); II 28, 3; col. 806.

[31]) I 9, 4; col. 545.

[32]) Col. 846-847.

[33]) Col. 851B en 855.

[34]) Col. 855C.

[35]) „Quid autem si neque apostoli quidem Scripturas reliquissent nobis......" (col. 855B).

[36]) III 4, 2; col. 856; cfr. I 10, 2: „ἡ δύναμις τῆς παραδόσεως" (col. 552 B).

steld was, niet op dit volgens Schr. zo voor de hand liggend idee is gekomen? We wijzen er reeds op, hoe Irenaeus ook t.o.v. de reeds vaststaande Schriftteksten verwijst naar de presbyteri (IV 32, 1).

Het is een algemeen aanvaard standpunt onder de kenners van Tertullianus, dat diens praescriptio-argument niets anders is als het consequent doortrekken van de lijn, die zijn voorgangers waren gegaan [37]. Toch doet Schr. het voorkomen alsof er een diepgaand verschil tussen Irenaeus en Tertullianus zou hebben bestaan: „Hij (Ir.) denkt er geen moment aan om, gelijk Tertullianus, de Schrift, die duidelijk is, als beslissende instantie uit te schakelen tegenover deze ketters" (blz. 209). Tertullianus formuleert het hoofdprinciep van zijn exegese in een ongeveer gelijkluidende formule als Irenaeus: „Non ex parabolis materias, ...sed ex materiis parabolas" [38]. Deze *materia* (ὑπόθεσις) van de Schrift valt samen met de *regula* die de Kerk van de apostelen heeft ontvangen. Daar nu de ketters bij aanvaarding van dezelfde teksten er toch een andere inhoud inleggen [39], is iedere discussie met als enig uitgangspunt de Schrift uiteindelijk tot mislukking gedoemd: het heeft dus geen zin, met hen over de Schrift te disputeren [40]. Tertullianus trekt de door Irenaeus aangegeven lijn door tot haar uiterste consequentie. Was Tertullianus in dit opzicht afgeweken van de traditionele opvatting, dan had hij zich de tegenstand van de Kerk op de hals gehaald, zoals

---

[37]) Chr. MOHRMANN schrijft in haar inleiding op *Tertullianus, Apologeticum en andere geschriften* (Utrecht, Spectrum, 1951) hierover het volgende: „Meer dan in welk ander werk ook is Tertullianus hier (bedoeld is zijn *De Praescriptione Haereticorum)* de tolk van de kerkelijke leer. Datgene, wat leefde in het bewustzijn der Kerk, heeft hij duidelijk en scherp geformuleerd" (blz. LXVIII). P. DE LABRIOLLE is dezelfde mening toegedaan: na *Adv. Haer.* III 3, 1 besproken te hebben, vervolgt hij aldus: „On reconnaît là toute une part, et non le moins importante, de la théorie développée dans le *De Praescriptione*. C'est donc un fait que longtemps déjà avant Tertullien cette idée était déjà courante, qu'il y avait un *depositum fidei,* un certain nombre de données fondamentales......, qui s'etaient transmises integralement des apôtres, héritiers directs du Christ, aux évêques, leurs successeurs" (*Tertullien, de Praescriptione Haereticorum,* in *Textes et Documents, publiés sous la direction de Hemmer et Lejay,* Introduction, blz. XXII-XXIII). Tevens wijst hij op het verschil tussen Irenaeus en Tertullianus: „Il (Tert.) profite des arguments déjà trouvés par ses précédesseurs, mais la manière dont il les utilise leur donne ou tout autre prix" (ibid.). Bij Irenaeus gaat het om „vues ingénieuses jetées en passant et dont on ne sait trop si l'auteur lui-même a bien aperçu la fécondité", Tertullianus' uiteenzetting is een „dialectique minutieuse et patiente qui force l'esprit du lecteur à subir les conclusions qu'elle a successivement préparées" (ibid.). Bovendien zou het een evidente *petitio principii* zijn, de ketters met de Schrift in de hand het recht op diezelfde Schrift te ontzeggen; vandaar Tertullianus' woord: „Quos sine scripturis probamus ad scripturas non pertinere" (*De Praescr.* 37, 1; ed. KROYMANN in *C.S.E.L.* 70, blz. 47).

[38]) *De Pudicitia* 9, 1; ed. REIFFERSCHEIDT in *C.S.E.L.* 20, blz. 235; aan het einde van cap. 8 zegt Tertullianus over de ketters: „Vacuit scilicet illis solutis a regula veritatis ea conquirere atque componere, quorum parabolae videntur".

[39]) VAN DEN EYNDE geeft een opsomming van alle teksten, waar Irenaeus hetzelfde naar voren brengt (*op. cit.,* blz. 288, n. 1).

[40]) „Dehinc quoniam nihil proficiat congressio scripturarum, nisi plane ut aut stomachi quis ineat eversionem aut cerebri...... Quid promovebis, exercitatissime scripturarum, cum si quid defenderis, negetur; ex diverso, si quid negaveris, defendatur? Et tu quidem nihil perdes, nisi vocem in contentione: nihil consequeris, nisi bilem de blasphematione" (*De Praescr.* 16, 3 — 18, 1; ed. KROYMANN, blz. 21-22).

gebeurde, toen hij zich bij de Montanisten aansloot. Kort gezegd: Tertullianus verzet zich tegen een Schriftgebruik buiten de Kerk, Irenaeus leest de Schrift „diligenter apud eos qui in Ecclesia sunt presbyteri, apud quos est apostolica doctrina" [41]). De enigste uitweg zou liggen in de leer van het inwendig getuigenis van de H. Geest, die de gelovigen zou verlichten: Schr. besluit immers zijn eerste deel met te zeggen: „Subjectief ontvangen de ware gelovigen door de Heilige Geest verlichte ogen des harten om dit Woord, dit heilig evangelie van het gekomen koninkrijk, te verstaan, aan te nemen en te belijden" (blz. 200). Waarom heeft Schr. dit ook niet vanuit Irenaeus enigszins aannemelijk gemaakt? De allesbeheersende vraag: wat is het laatste, definitieve criterium, dat bij onenigheid over de ware zin van de Schrift uitkomst verschaft?, wordt door Irenaeus beantwoord met een verwijzen naar de bisschoppen [42]). Wat motiveert de vertaling 'betrouwbaar' voor het latijnse *certum charisma* (blz. 213, 226)? Schr. stelt een vals dilemma door leer en successie tegenover elkaar uit te spelen, alsof er van legitieme successie sprake zou zijn ook in de dwaling (blz. 213). Schr. veroorlooft zich op blz. 213 een uitlating, die een slag in de lucht is, uitermate grievend voor zijn tegenstanders en historisch onbewijsbaar: om aan de consequentie van Irenaeus' betoog te ontkomen, schrijft hij dat, wat in de concrete situatie voor Irenaeus gold — nl. dat er getrouwe presbyters waren die de doctrina apostolica bezaten — „in de dagen der Reformatie uitgesloten was". IV 8, 3 wordt geheel abusievelijk uitgelegd als een bevestiging van het algemeen priesterschap der gelovigen, zoals Schr. dat verstaat [43]). N.a.v. III 3, 2 (de bekende tekst over de Kerk van Rome) merkt Schr. in navolging van SEEBERG op, „dat hier door Irenaeus een zuiver historisch en geen dogmatisch oordeel wordt uitgesproken" (blz. 209, n. 61). Ook dit dilemma is vals: Irenaeus schrijft tegen de heidense gnosis en het heil is voor hem niet een mythisch, metahistorisch gebeuren, maar het realiseert zich in de concrete geschiedenis. Irenaeus' uitspraak over de Kerk van Rome is inderdaad een historisch oordeel, maar het betreft hier een feitelijkheid, die tevens een *de iure* met zich mee brengt. Dit blijkt bovendien uit meerdere plaatsen, alwaar de feitelijkheid van de successie tevens een heilsbetekenis ontvangt: de apostolische *principalitas* van de verschillende kerken is voor Irenaeus het beslissend criterium in zijn strijd tegen de gnostiek [44]). Schr. merkt bovendien op, dat VERNET „moet toestemmen, dat Irenaeus hier met geen woord van een souverein primaat van Rome's bisschop spreekt" [45]). Tendentieus is

---

[41]) *Adv. Haer.* IV 32, 1; col. 1071; Schr. heeft deze tekst helaas vergeten.

[42]) III 3, 1; col. 848 (waar blijft het commentaar op de woorden: „Suum ipsorum locum magisterii tradentes"?); IV 32, 1; col. 1071, etc.

[43]) Het grieks spreekt over „πᾶς βασιλεύς"; VERNET geeft er geen mystieke betekenis aan (blz. 213, n. 64), maar interpreteert de tekst vanuit de samenhang (zie art. *Irenée* in *D.T.C.* VII, col. 2429).

[44]) Zo bv. de volgende tekst: „Quapropter eis qui in Ecclesia sunt presbyteris obaudire *oportet*, his qui *successionem habent* ab apostolis......" (IV 26, 2; col. 1053C).

[45]) Blz. 210. Om de waarde van deze opmerking te kunnen schatten, citeren we de voornaamste zinsneden van de aangehaalde plaats (*D.T.C.* VII, col. 2437): „La primauté de l'Eglise de Rome est effective. Est-elle souveraine? Irénée ne le dit pas explicitement; il

de opmerking op blz. 216, waar n.a.v. III 24, 1 en IV 33, 8 gezegd wordt: „Waar dit, gelijk in Irenaeus' dagen gehandhaafd wordt......" Waar blijft een samenhangend commentaar op deze teksten?

We breken hier af. Het spijt ons, dat we in de bespreking van Dr POLMAN's bijdrage nogal negatief moesten zijn, maar Schr. dwingt hiertoe. Het gaat niet aan, en wij nemen er ook werkelijk geen genoegen aan, de katholieke leer te caricaturiseren [46]) en voor te stellen als een systeem van „mechanische verbinding tussen Geest en ambt" (blz. 191), „apriorische veiligstellingen en verzekeringen" (blz. 186, 188), als een „denatureren van Christus' beloften" (blz. 186), om dan via een al te haastige en onvolledige Irenaeus-exegese te eindigen met de triomfantelijke uitroep: „In het geding Rome-Reformatie kan alleen de laatste zich wettig op Irenaeus beroepen" (blz. 217). Ook de theologie kent het „sine ira et studio", ook zij vraagt om het „audiatur et altera pars" [47]).

Maastricht JAC. MULDERS, S.J.

---

oriente vers cette conclusion...... Et si une Eglise fondée par les apôtres entrait en conflit avec Rome? L'hypothèse est étrangère à la perspective irénéenne...... mais si le cas se présentait...... Irénée sûrement n'hèsiterait pas à donner la préférence à Rome; l'accord qu'il conçoit ne consiste point en ce que Rome aille vers les autres Eglises, mais en ce que les autres Eglises aillent vers Rome .... Enfin, quand il parle du principat spécial de l'Eglise romaine, Irénée entend qu'il réside dans le pape, son chef. C'est de la succession épiscopale, qui va des apôtres à nous...... que dépend la transmission de la tradition apostolique...... Et, quand il a terminé ce catalogue des évêques de Rome...... Irénée conclut: „C'est de cet ordre et par cette succession qu'est arrivée jusqu'à nous la tradition des apôtres et l'enseignement de la vérité......" N'est-ce pas dire équivalemment que le pape est le gardien suprême de la foi véritable? En résumé, la supériorité que saint Irénée proclame......, c'est une supériorité de l'Eglise romaine due à un caractère intrinsèque...... Nous n'avons pas une affirmation seulement implicite de la primauté juridique de l'Eglise de Rome. Mais nous avons une affirmation explicite, affirmation qui, parce qu'Irénée traite une question d'ordre doctrinal, porte uniquement sur la primauté juridique envisagée au point de vue doctrinal... Saint Irénée affirme, en termes clairs, une primauté effective. De son texte il est légitime de conclure qu'elle est souveraine et qu'elle réside dans le pape" (col. 2437-2438). Het gaat er ons hier alleen maar om, aan te tonen wat VERNET precies heeft gezegd.

[46]) Elders in het boek werden we verrast door de uitdrukking „het moeras der roomse dwalingen" (blz. 135).

[47]) Eerst na het gereed komen van dit artikel hadden we de gelegenheid, kennis te nemen van de belangwekkende studie van KARRER, *Apostolische Nachfolge und Primat, ihre biblischen Grundlagen im Licht der neueren Theologie* in het *Zeitschrift für katholische Theologie*, 77 (1955) 129-168. Met genoegen hebben we geconstateerd, dat de hoofdlijnen van ons betoog ook door KARRER worden gevolgd, zij het dan ook met een veel rijkere documentatie en in een grotere synthese. Uitvoerig wordt er ook stelling genomen tegenover de moderne protestantse theologie. Zeer lezenswaard is ook het onlangs verschenen artikel van W. KAHLES, *Das Papsttum im ökumenischen Gespräch*, in *Liturgie und Mönchtum* 17 (1955) 91-110, waarin de twee boeken van CULLMANN over het bijbelse tijdsbegrip en Petrus aan een uitvoerige critiek worden onderworpen. Schr. laat duidelijk uitkomen hoe CULLMANN's tijdsbegrip het fundamenteel verschil tussen God en schepping opheft. Tevens qualificeert hij de wijze waarop C. Christus' handelen — in casu de stichting van de Kerk en de aanstelling van Petrus tot haar Hoofd — beschrijft, als een „untragbare Vermenschlichung der Person Jesu" (blz. 103). Het betreft hier „eine von der Christologie auf das Mysterium der Geschichte und der Zeit angewandter Nestorianismus" (blz. 100).

DOM LAMBERT BEAUDUIN

Op 4 augustus 1954 voltooide Dom Lambert BEAUDUIN te Chevetogne zijn tachtigste jaar en werd hem bij deze gelegenheid het eerste deel aangeboden van het lijvig feestschrift, *1054-1954, L'Eglise et les Eglises*. Het jaar daarop boden zijn medebroeders hem als bijkomende feestgave de herdruk aan van een aantal van zijn, ook nu nog zeer belangwekkende, liturgische publicaties en verscheen ook het tweede deel van *L'Eglise et les Eglises*, het deel dat wij hier te bespreken hebben [1]).

Het past dat wij eerst enkele woorden wijden aan degene, aan wie deze hulde werd gebracht.

De eerste twintig jaren van zijn Benedictijnerapostolaat besteedde hij aan het bestuderen en bevorderen van de Liturgie. Men heeft hem terecht genoemd de Vader van de nieuwe Liturgische Beweging. Zijn spreekbeurt op het Katholiek Congres van Mechelen in 1909 staat aangeschreven als een mijlpaal en betekende de grote doorbraak voor de liturgische vernieuwing. In 1910 hield hij de eerste van de Liturgische weken op Keizersberg en stichtte hij de *Questions liturgiques*.

Onmerkbaar bracht deze liturgische bedrijvigheid hem er toe steeds meer aandacht te gaan besteden aan de Oosterse Kerk, als bron van vernieuwing voor de Westerse liturgie en hier trof hem het feit van de verscheurde christenheid. Van dan af is hij zich gaan beijveren voor de hereniging, de hereniging van Oost en West en de hereniging van alle afgescheiden christenen. Ook hier had hij te gaan langs ongebaande wegen en baanbrekerswerk kan soms gevaarlijk zijn.

Uit die eerste pionierstijd dateert in 1925 het geruchtmakende referaat van een „anonieme canonist", dat Kardinaal MERCIER persoonlijk beaamde en ook persoonlijk voorlas op de derde zitting van het vierde Gesprek te Mechelen tussen Anglikaanse en Katholieke theologen, gehouden met instemming, hoewel niet met officiële erkenning, van Rome en Canterbury. Het referaat, dat de mogelijkheid voorspiegelde van de oprichting van een eigen patriarchaat voor het Britse commonwealth na een eventuele hereniging met Rome van de Anglikaanse Kerk, werd te Rome streng beoordeeld. De Gesprekken van Mechelen hebben niet het resultaat opgeleverd dat sommigen ervan in de aanvang, wellicht voorbarig, hadden verhoopt. Dom BEAUDUIN, nederig, ongebroken en blijmoedig, zette zijn pioniersarbeid voort op een ander terrein.

---

[1]) *1054-1954, L'Eglise et les Eglises, Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident*, Etudes et travaux offerts à Dom Lambert BEAUDUIN, 2me volume, (Collection *Irénikon)*, Chevetogne, 1955, 17 x 26, 526 blz., ing. 240 B. frs. Zie bespreking van het eerste deel: *Bijdragen* 16 (1955) 445-446.

In 1926 richtte hij te Amay de priorij op van de Benedictijnen der Hereniging en verscheen het eerste nummer van *Irénikon*. Sinds 1939 is de priorij naar Chevetogne overgebracht; *Irénikon*, zijn titel getrouw steeds irenisch en daarom niet minder katholiek beginselvast, zet bij katholieke en niet-katholieke christenen zijn oecumenische zending voort.

In 1945 ten slotte kwam, mede onder zijn impuls, te Parijs tot stand het Centre de Pastorale liturgique en het tijdschrift *La Maison-Dieu*. Dom BEAUDUIN heeft een half dozijn stichtingen doen ontstaan en tot bloei gebracht, waarvan elk belangrijk genoeg was om te kunnen gelden als een volwaardig levenswerk.

Het tweede deel dan, dat wij hier bespreken, van het feestschrift dat hem werd opgedragen, bevat 27 bijdragen, 22 in het Frans, 3 in het Engels en 2 in het Duits. De lijst van de medewerkers is werkelijk oecumenisch. Zij omvat naast de katholieken, 10 orthodoxen, 3 hervormden en 1 anglikaan. Dit feit op zich zelf, zoals P. C. J. DUMONT, O.P., het in zijn voortreffelijk slotwoord zegt, geeft reeds te kennen hoezeer de oecumenische gedachte de laatste jaren voortgang heeft gemaakt. Deze tweede bundel bestrijkt het gebied van Monachisme en spiritualiteit in het Byzantijnse Oosten, Theologie en liturgie, Het Westerse schisma en de Hervorming, en Hedendaagse unionistische problemen en oecumenisme. Op het eind vindt men een volledige lijst van alle persoonsnamen in beide delen geciteerd.

De bespreking van de afzonderlijke bijdragen moet hier noodgedwongen kort en onvolledig zijn. Hun eenheid vinden zij in het gemeenschappelijk heimwee naar de éénheid van de Kerk en de objectieve, irenische wijze waarop het probleem behandeld wordt.

Om de hereniging te bevorderen wordt o.m. gewezen op het grote nut de persoonlijke, vriendschappelijke betrekkingen te verstevigen (JOANNIDIS). ALIVISATOS drukt het voorstel uit het schisma tussen Oost en West te beëindigen door een terugkeer tot de toestand van vóór het schisma, die, volgens schr., hierin bestond dat in het Westen het juridisch primaatschap en de onfeilbaarheid van de Paus sinds lang werden aanvaard waar hem in het Oosten enkel een ereprimaatschap werd toegekend. Hierbij zou een katholiek wellicht kunnen opmerken of het niet beter ware in dit verband de nadruk te leggen op het onderscheid tussen het juridisch primaatschap, dat de onfeilbaarheid insluit, en de patriarchale rechten, welke laatste de bisschop van Rome, zoals de geschiedenis getuigt, enkel uitoefende in het Westen. PRESTIGE wijst op de noodzakelijkheid, na de studie van de punten waarin de leerstellingen uiteenlopen, nu vooral aandacht te gaan besteden aan het waarom, b.v. aan de philosophische achtergrond.

Verschillende bijdragen houden zich met deze vraag bezig en wijzen op het verschil in mentaliteit en traditie tussen Oost en West, wat dan een verschil in de benaderingswijze van de onderscheiden theologische problemen verklaart. In zekere gevallen veronderstelt dit niet noodzakelijk een fundamentele doctrinaire oppositie en voor de overige gevallen zou een verder doorgedreven studie deze oppositie althans tot een betere proportie kunnen herleiden.

Tot de oosterse ritus behoren betekent heel wat meer dan de H. Mis volgens deze ritus celebreren, betoogt WINSLOW.

WARNACH ziet het verschil in denkhouding hierin dat het Westen niet zozeer, zoals men meestal zegt, meer intellectualistisch maar eerder meer pragmatisch is, het wezen der dingen wil begrijpen om het zich dienstbaar te stellen. Het Oosten integendeel aanvaardt realistisch het mysterie van de dingen en heeft als hoogste betrachting het belangeloos schouwen van hun wezenheid. Het Oosten legt de nadruk op de doxa van God wat tot uiting komt in zijn lichtsymboliek en lichtmystiek, het Westen is meer geïnteresseerd in de genadeleer en de goddelijke charis. Beide complementaire richtingen vullen elkaar aan in de agape, die voor beiden de band der eenheid en der volkomenheid is.

KERN benadrukt dat het Oosten in zijn theologische bespiegelingen meer belang hecht aan de integrale transfiguratie van het menselijk compositum dan aan de middelaarsrol van Christus' menselijke natuur in de verwezenlijking van onze verlossing.

Volgens EVDOKIMOV is de basis van het onderscheid te zoeken in de anthropologie. In de oosterse theologie wordt de mens vooral beschouwd in zijn hoedanigheid van beeld van God, vanaf de aanvang reeds bestemd tot vergoddelijking. De schepping veronderstelt reeds de Incarnatie, een natura pura is ondenkbaar (Wij zouden hier aan toevoegen „althans in onze de facto bestaande wereldorde").

Hierbij aansluitend zou men hier nog kunnen spreken over de bijdrage van LIALINE, die, tegen de opvatting van VISSER 'T HOOFT in, de bestaande kerkgroepen niet zou indelen in R.K. Kerk, protestantse kerkgemeenschappen en niet-Roomse katholieke kerken, maar de orthodoxie als een zelfstandige vierde groep zou willen karakteriseren als verbonden met de R.K. Kerk door het aanvaarden van de kerkelijke onfeilbaarheid maar een totaal eigen kenmerk vertonend door als orgaan van deze onfeilbaarheid voor te houden de heiligheid. Hij zou verder de orthodoxie bepalen als kerken van Byzantijnse ritus van Rome afgescheiden en levend van een christelijk hellenisme door hen vereenzelvigd met de Traditie. De inhoud van deze Traditie, door hen opgevat als suprarationeel, wordt door hen ook niet langs rationele weg maar op irrationele of supra-rationele wijze benaderd.

Een ander verschilpunt tussen Oost en West dat in meerdere bijdragen ter sprake komt is dat van Gods ongeschapen energieën, te onderscheiden van zijn onveranderlijke essentie. Deze leer laat het Oosten toe te ontsnappen aan het pantheïsme, terwijl het Westen daarvoor zijn toevlucht nam tot de leer van het totaal onverschuldigd karakter van de genade en van de mogelijkheid van de natura pura, zoals wij bij EVDOKIMOV gezien hebben.

VON IVÁNKA betoogt dat deze leer, wat de grond zelf van de zaak betreft, door de Vaders enkel verdedigd wordt als een voorstellingswijze noodzakelijk geworden door de beperktheid van ons menselijk begrijpen van Gods wezenheid. Op dezelfde wijze zou de leer ook opgevat worden door de moderne Neo-Palamieten en onder deze vorm zou de leer zelfs enigszins terug te vinden zijn bij St. THOMAS.

Een benadering van de katholieke leer vindt men bij BRATSIOTIS waar deze verklaart dat, althans in de Griekse orthodoxe kerk, algemeen als dogma beschouwd worden niet enkel de bepalingen van de oecumenische concilies maar ook alle overige leerstukken die minstens in kiem aanwezig zijn in Schrift of Traditie en in de sensus comunis Ecclesiae werden opgenomen.

Eveneens dichter bij de katholieke stelling wijst EMERY op de inconsequentie van de eerste Hervormers t.o.v. de waarde toe te kennen aan de oecumenische concilies, een inconsequentie hun waarschijnlijk ingegeven door een zeker gemis aan waardering voor de noodzakelijkheid van de éénheid in de Kerk en door een te veel toegeven aan anti-monophysitische neigingen die hun opvatting van de Kerk deden overslaan naar een zeker Nestorianisme.

Verschillende bijdragen betreffen de ecclesiologie in haar verband met de eschatologie. FLOROVSKY zou willen komen tot een vernieuwde ecclesiologie, waarin Christus steeds de centrale plaats moet blijven innemen, door een vernieuwde studie van de leer van de Vaders. Hierbij past de pertinente opmerking van C. DUMONT dat ook de Griekse Vaders door een katholiek moeten beschouwd worden als Kerkvaders van de universele Kerk.

Volgens VON ALLMEN is de taak van de Kerk in deze wereld die van een sacramenteel profetenambt. Men kan spreken van sacrament telkens wanneer de komende eon de huidige in een blijvende instelling raakt en doorbreekt en het sacrament is essentieel profetisch vermits het de nu heersende eon in zijn bestaan aantast en het eind ervan verkondigt en terzelfdertijd haar de belofte meegeeft van de komende vernieuwing.

De tijd van de Kerk, betoogt DALMAIS, is niet meer gewijde geschiedenis zoals die van het Oude Testament, hij is niet meer evolutief maar eerder „involutief" te noemen. Het is de tijd van de begonnen eschatologie. Een begonnen eschatologie die niet enkel, zoals DANIÉLOU het voorstelt, aan ieder moment van de voortlopende tijd een eschatologische waarde verleent omdat zij onze historische tijd als een tangens raken zou, maar die de historische tijd van binnen uit, essentieel, hervormt en, ondanks de schijn, in een nieuwe richting omgebogen heeft.

In een zelfde gedachtengang wijst HAMER er op, dat het centrale feit van de heilsgeschiedenis, Christus' verrijzenis, een werkelijk historisch feit is (tegen BULTMANN en BARTH) en daarom haar heilswaarde haalt niet enkel uit de verkondiging ervan (tegen BULTMANN), al is deze essentieel, maar in haar gebeuren zelf. Dit gebeuren echter was niet een louter historisch feit maar vooral een mysterie. De katholieke theologie laat aan het „ephapax" van deze historische heilsgebeurtenis voldoende recht wedervaren (tegen CULLMANN) waar zij voorhoudt dat de historische gebeurtenissen van Christus' verblijf op aarde geactualiseerd worden in de tijd van de Kerk door de verkondiging en het Geloof in hun mysterie (zoals ook KIERKEGAARD zeide) en vooral door de viering van de sacramenten.

Tot een verdieping van een ander specifiek kerkelijke notie, die van schisma, kan de studie bijdragen van LANNE volgens wie reeds de afval van Israël zijn behandeling moet vinden binnen de theologie van de Kerk. De

apostolische Kerk te Jerusalem vóór de voltooiing van dit eerste en grondleggende schisma moet steeds het ideaal blijven van de Kerk op haar aardse pelgrimstocht.

LECLERCQ wijst er op hoe het z.g. grote westerse schisma eigenlijk geen schisma was maar enkel een (in de heersende verwarring veelal gewettigde) twijfel aangaande het feit waar de echte bisschop van Rome te zoeken was, te Rome zelf of in Avignon.

Nog steeds over het begrip van schisma heeft men de historische studie van COURVOISIER, die opmerkt dat de kerkgemeenschappen uit de Hervorming ontstaan zich pas gingen beschouwen als afgescheiden niet enkel van de Romeinse maar ook van de z.g. katholieke Kerk in de 18de eeuw en dit wel uitsluitend onder de doorwerkende invloed van een stroming die haar oorsprong gevonden had in een beweging, door de eerste Hervormers bestreden, het Anabaptisme.

Verdere verhandelingen gaan over sommige uitingen van het kerkelijk leven: het hesychisme in de Byzantijnse kerk, dat volgens DUMONT O.S.B. nochtans nooit te scheiden was van het cenobitisme; de celebratie van de Liturgie, waarin volgens TREMBELAS, de anaphora (onze Canon) tot minstens in de 6de eeuw luidop werd voorgezegd; en de praktijk der pelgrimstochten, door ZANDER zeer suggestief in het algemeen menselijk, het kerkelijk en het oecumenisch perspectief gezet.

Onder de persoons- of kleinere détailstudies zou men ten slotte kunnen rangschikken die van MEYENDORFF, die BARLAAM, de tegenstander van PALAMAS en later na zijn overgang naar Rome bisschop van Gerace in Calabrië, karakteriseert als een humanist maar relativist op dogmatisch gebied; VILLAIN die de poging schetst door een katholieke Engelse bekeerling en rijke landlord PHILLIPPS DE LISLE nog vóór de bekering van NEWMAN ondernomen om te komen tot een corporate reunion van de anglikaanse met de katholieke Kerk; DE VOOGHT die bewijst dat de stelling van HUSS „Nullus est episcopus qui est in peccato mortali" in de contekst van HUSS' werken enkel de nota verdient van „piarum aurium offensiva"; een orthodoxe monnik van de oosterse Kerk die SOLOVJEFF ziet als noch volledig door Rome maar evenmin door de orthodoxe kerk voor zich op te eisen en die van SOLOVJEFF overneemt dat het Roomse primaatschap vooral tot uiting moet komen in een primaatschap van de liefde; en een korte publicatie door AUBERT van een diplomatieke dépêche van de Belgische ambassadeur bij het Vatikaan, baron D'ERP, die in 1899 verslag uitbracht over de ontevredenheid van de oosterse katholieken over het voortbestaan van het Frans protectoraat op kerkelijk gebied.

Bij een laatste nazicht van het geheel groeit nog de indruk dat de bundel in zijn rijke verscheidenheid van voortreffelijke bijdragen op zich zelf een grootse oecumenische prestatie werd. Dit was wel de beste hulde welke men Dom BEAUDUIN kon aanbieden.

Leuven

J. VAN TORRE, S.J.

BOEKBESPREKINGEN

EXEGESE

Bibellexikon, Herausgegeben von Herbert HAAG, in Verbindung mit A. VAN DEN BORN und zahlreichen Fachgelehrten, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1956, 17 x 25, 8. Lieferung, kol. 1509 tot 1784. In zijn geheel XIV blz. en 1800 kol., 141 beelden en kaarten, 34 platen, 2 overzichtstafels en 2 blz. aanvullende nota's, gebonden DM 92.—.

Met deze laatste (achtste) aflevering is het reeds gunstig bekende Bibellexicon van Herbert HAAG eindelijk voltooid. De geest waarin de onderscheiden artikelen behandeld werden mag zeer gelukkig worden geacht: zelfs tegenover de eerste Nederlandse uitgaaf van het *Bijbels Woordenboek,* waarvan dit Duits werk grotendeels afhankelijk is, bespeurt men verrassende wijzigingen in de zin van een gezond progressisme. Ofschoon veel trefwoorden uit het Nederlands werk werden overgenomen, vaak met heel lichte wijzigingen (bv. artikelen als *Speisegesetze, Sohn Gottes, Sprüche, Sünde, Sintflut, Talmud, Vorsehung, Wunder, Zeitrechnung*), toch is steeds met de grootste zorg de bibliographie bijgewerkt (tot 1955 toe soms) en werden de meest interessante nieuwigheden ingelast (bv. voor *Syene* een verwijzing naar DSIa, voor *Thirsa* naar de opgravingen van P. R. de Vaux O.P.). Vooral moet de aandacht gevestigd worden op een aantal hoogst belangrijke nieuwe artikelen (bv. *Sieben, Sisera, Thronbesteigungsfest, Waffe, Wolk, Zorn Gottes*); hierbij treden vooral de ondertekende nieuwe artikelen op de voorgrond (bv. *synoptische Frage* van K. H. SCHELKLE; *Taufe* van A. HULSBOSCH; *Totes Meer,* met de *Qumran*-vondsten van J. VAN DER PLOEG; *Verkündigung* van J. KAHMANN). Voeg hierbij nog het rijke illustratiemateriaal, en de *Nachtrag* over de stand der opgravingen, en het zal duidelijk zijn wat een prachtinstrument in dit Bibellexicon aangeboden wordt.

Het weze den recensent veroorloofd op enkele tekortkomingen te wijzen. De benaming „slaaf" lijkt mij niet gelukkig om de verhouding tussen mens en godheid uit te drukken (kol. 1530). Waarom moet men steeds, zonder de minste schakering, herhalen dat de Babylonische koning „vergoddelijkt" werd (kol. 1553)? Is er geen lichte tegenspraak tussen „de voorstelling van Jahweh onder de vorm van een stier", en de (betere) uitleg die onmiddellijk daarna gegeven wordt, als zou de stier slechts het „Postament" van de godheid zijn (1557)? Mag men in de „logia" van Papias geen verslag zien over daden van Jezus zowel als over Zijn woorden (1576)? Waarom werd voor de „wijzen uit het Oosten" het „goud" niet als aromaat verklaard, volgens Ryckmans en De Langhe (1700)?

J. De Fraine

Dr J. DE FRAINE S.J., *Rechters - Ruth,* uit de grondtekst vertaald en uitgelegd, (*De Boeken van het Oude Testament,* III/II), Roermond-Maaseik, Romen en Zonen, 1956, 17.5 x 25.5, 161 blz., ing. per intekening 103 B.frs., los 113 B.frs.

Het nieuwe commentaar maakt goede vooruitgang. Met deze uitgave krijgen wij het zevende deel van deze reeks, opgesteld door vaklui. Dr DE FRAINE bewijst dat hij de jongste literatuur over zijn onderwerp kent en verwerkt heeft. Alle problemen bekomen een grondige uiteenzetting en bespreking. S. volgt de jongere chronologie voor Exodus: 1290, onder Ramses II, 1301-1235. De periode van de Rechters wordt aldus tussen 1200 en 1040 geplaatst. De Rechters kunnen elkaar niet hebben opgevolgd, maar verscheidene onder hen leefden in dezelfde tijd bij verschillende stammen van Israel. Met genoegen constateren wij dat de religieuze inhoud en de theologie van het boek wordt erkend. *Rechters* geeft een theologische zin aan de gebeurtenissen die verhaald worden. *Ruth,* het verhaal van de heidense vrouw, die tot de voorouders van David en Christus moet worden gerekend, heeft een missiologische waarde. Het spijt ons dat wij geen landkaart vonden in het boek. Wellicht had S. dan toch kunnen verwijzen naar de uitstekende Atlas van Grollenberg. Alles samen een solied werk, dat de beste commentaren evenaart. O. Vercruysse

Dr A. VAN DEN BORN, *Samuël,* uit de grondtekst vertaald en uitgelegd, (*De Boeken van het Oude Testament,* IV/I), Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1956, 17.5 x 24.5, 239 blz., ing. bij intekening 145 B.frs., los 160 B.frs.

Deze zeer degelijke Samuël-commentaar, van de hand van de bekende redactie-secretaris

van het Bijbels Woordenboek, voldoet aan alle eisen van hoge vulgarisatie, die door de collectie „*De Boeken van het Oude Testament*" nagestreefd worden. De meest recente literatuur wordt zorgvuldig onderzocht en uitgebuit; de religieuze leringen, evenzeer als de wetenschappelijke verklaring van de letterlijke zin, staan in het brandpunt der belangstelling; de veelvuldige verwijzingen naar het *Theologisches Wörterbuch* van G. Kittel bestrijken heel wat onderwerpen, als daar zijn het gebed (18), het „zien van God" (31), het „zoeken van God" (50), de liefde van God (171). Wat de compositie van het boek betreft, is S. de mening toegedaan dat men rekening moet houden met een massa losse verhalen, die op een niet altijd harmonische wijze met elkaar verbonden werden door een redactor, en wel onder de vier hoofden: Eli en Samuel (1Sm 1-7), Samuel en Saul (1Sm 8-15), Saül en David (1Sm 16 tot 2Sm 1), en ten slotte David alleen (2Sm 2-20; 2Sm 21-24 bevatten enkele aanhangsels).

Het wil ons voorkomen dat dit fragmenten-geheel te weinig overlaat aan de laatste redactor, die weinig meer is dan een compilator. Om ons te beperken tot één enkel voorbeeld: S. neemt aan dat er drie verschillende berichten voorhanden zijn over de aanstelling van Saül (8; 56), die door de redactor zonder meer naast elkaar werden geplaatst in de huidige Samuël-tekst. Zou men niet kunnen aanvaarden dat de drie verhalen in de grond slechts drie verschillende aspecten belichten, die *samen* aanwezig waren in de echte toedracht der gebeurtenissen? De redactor zou ze dan, in een zekere orde (eerst 1Sm 8, een algemene inleiding; dan 1Sm 9, 1 - 10, 16, de reeds veel vroeger voorgevallen verheffing van Saül tot *nâgîd*, d.i. tot charismatisch-gezalfde; en ten slotte 1Sm 10, 17-27, de plechtige aanstelling tot volwaardige *melek*), met elkaar verbonden hebben tot een gestructureerd geheel (cfr. J. De Fraine, *L'Aspect religieux de la royauté israélite*, 1954, 88-112).

De volgende bedenkingen in verband met de detail-exegese lijken ons naar voren gebracht te kunnen worden. Dat in 1Sm 9, 8 Saul Samuël niet schijnt te kennen, is te verklaren door het feit dat 1Sm 9 eigenlijk chronologisch vóór 1Sm 8 moet geplaatst worden (9). — Waarom wordt, bij 1Sm 13, 1 geen beroep gedaan op ALBAM-gematrie (cfr. Bb 1926, 193-203; pp. 10 en 63)? — Kon de hypothese van A. Lods niet vermeld worden, waarbij deze auteur meent dat het begin van 1Sm eigenlijk zou slaan op Saül (cfr. *Šâ'ûl*) (19)? — Is er geen bezwaar tegen de etymologie van *belija'al* door *'âlâh* vanwege de dubbele *jod*, terwijl deze laatste wel verklaard wordt door *beli* + *jâ'al* (19; 212)? — De etymologie van Samuël door *sem* + *'el* is onwaarschijnlijk, omdat dan de *'ajin* niet uitgelegd wordt (20). — Wijst de benaming „rots" (voor Jahweh) niet eerder op zijn macht dan op zijn „metaphysieke transcendentie" (21)? — Waarom bij 1Sm 2, 8 niets signaleren over de term „armen van Jahweh" (A. Gelin), die dus blijkbaar veel hoger opklimt dan de profeet Sophonias (22)? — Berust de vermelding van de „woestijn" in 1Sm 4, 8 niet vrij duidelijk op een vergissing van de Philistijnen, en niet op „een andere traditie" (34)? — Is er noodzakelijk tegenspraak tussen 1Sm 3, 20 (appreciatie over Samuël na zijn dood) en 1Sm 7, 15-17 (practisch werkterrein) (44)? — Moet men het *nehaddēš* van 1Sm 11, 14 niet vertalen door „inaugureren" liever dan door „vernieuwen" (59)? — Als „de profeet zich mag identificeren met de stem van God" (75), dan moet het toch niet zo verwonderlijk zijn of „zo zelden voorkomen" dat „Jahweh door een profeet aan iemand een bevel geeft" (73). — Waarom bij 1Sm 17 het artikel van A. M. Honeyman niet vermelden, waarop p. 174 gezinspeeld wordt, om de dubbele naam Elchanan-David uit te leggen (81)? — Wordt in verband met 1Sm 24, 6 niet over het hoofd gezien dat het precies de mantelzoom is, die een substituut van de persoonlijkheid uitmaakt (cfr. J. De Fraine, in VD 25, 218-230) (109)? — Zou men, voor „het boek van de *rechtvaardige*" niet kunnen wijzen op de zeer aannemelijke conjectuur die *šîr* leest i.p.v. *jâšâr* (134)? — Kon het „niet meer gezalfde schild" van 2Sm 1, 21 niet wijzen op Saül's verwerping (cfr. P. A. H. de Boer, *Het Koningschap in Israël*, 1938, 22)? — Bestaat er werkelijk contradictie tussen 2Sm 2, 4 („zalven" als „de investituur geven door de volkse acclamatie") en 1Sm 16, 13 (de aanstelling tot *nâgîd* of „rex designatus a Jahweh") (136)? -- Waarom is 2Sm 3, 39 onverstaanbaar? Kan men de *waw* niet vertalen door „ofschoon" (144)? — Kan men 2Sm 5, 8 niet verklaren door het feit dat inderdaad „blinden en kreupelen door David in zijn ziel zullen gehaat zijn", precies omdat hij ze zal weren uit de tempel (148)? — Waarom moet men een *Textfehler* onderstellen bij het *haššal* (niet *haššel* zoals S. afdrukt) van 2Sm 6, 7; kan er niet eenvoudig sprake zijn van de wortel *šâlâh*, die in *nif* en *hif* „nalatigheid" inhoudt (153)? — Wordt de tekst van 2Sm 6, 17 alleen verklaard door bij David (ofschoon „hij geen priester was") toch priesterlijke functies te veronderstellen; kan het vaak weerkerend *wajja'a* niet slaan op een „doen opgaan" van offeranden, d.i. op een bevel tot offeren (154)? — Aangezien de verwijzing van Jde 7, 14 onjuist is, moet wellicht gedacht worden aan Is 37, 14 (de brief van de Pharao aan Ezekias); doch dan kan er geen sprake

zijn van een „ouder verhaal" (170). — Kan men uit 1Sm 16, 13b niet halen dat „de geest van Jahweh" wel degelijk „op David was" (218)?

Deze bedenkingen doen niets af aan de grote accuratesse, waarmede S. zich van zijn taak gekweten heeft. Deze Samuël-commentaar, evenals de Ezechiël-verklaring in dezelfde reeks, doen de auteur ongetwijfeld eer aan. Ze worden dan ook ten zeerste aanbevolen.

J. De Fraine

Georg FOHRER, *Ezechiel*, Mit einem Beitrag von Kurt GALLING, (*Handbuch zum Alten Testament*, Erste Reihe, 13. Band) Tübingen, J. C. B. Mohr, 1955, 17.5 x 24.5, XXXV + 263 blz., geb. DM 23.50, ing. DM 20.80.

De welbekende Ezchiel-specialist, G. Fohrer, vat in deze commentaar zowat alles samen wat in de laatste jaren over de profeet Ezechiel verscheen. In de kwestie van het auteurschap neemt F., zoals hijzelf zegt, een „traditionele" positie in: volgens hem beoefende Ez. zijn profetische activiteit in Babylon (XII), waarheen hij in 598 gedeporteerd werd, en wel vanaf het jaar 593 (XXI). Wat men zo vaak als „redactioneel" afwijst kan zeer goed aan de profeet zelf toegeschreven worden (IX); slechts 24 passages worden als „onecht" aangezien (X); terwijl een groot aantal teksten op mondelinge (achteraf op schrift gestelde) prediking wijzen, zijn er toch ook enkele, die een voorafgaandelijke schriftelijke fixering onderstellen. Praktisch bestaat het huidige boek uit drie grote afdelingen: 1-24; 25-32 (tegen de naties); 33-48 (heilsprofetie voor de ballingen). Fohrer meent dat de tekst zo goed als altijd een „poëtische" vorm vertoont; minstens is er sprake van het zogenaamde „Kurzvers" (IX).

Het is natuurlijk onbegonnen werk al de rijkdommen op te sommen van deze magistrale commentaar: door zijn brede informatie (de meest recente, ook katholieke literatuur wordt aangehaald), zijn uitgebreide discussies van vorm (tekst, metriek) en inhoud (misschien te veel *realia*-exegese), zijn evenwichtige (nooit extremistische) oplossingen, biedt hij een prachtig voorbeeld van degelijke en uiterst verzorgde wetenschappelijke verklaring. Het weze aan de recensent toegelaten enkele vragen te formuleren. Kan men in Is 6, 9-11 het bewijs vinden, dat het doel van Isaias' prediking is „verdere verharding te *bewerken*" (18)? — Moet men niet aannemen dat Ez. 14, 12-23 eerder teruggaat op Lev. (Ph: „Heiligkeitsgesetz") dan wel op Gilgamesj (80)? — Gaat de redenering op: „onrealistisch; dus: onecht" (voor Ez. 16, 30-34; p. 84)? — Wijst de vermelding, in Ez. 16, 3, van de „mantelzoom" reeds direct op een huwelijksaanzoek (86)? — Waarom moet (wegens de vermelding van het „verbond") Ez. 16, 59-63 ontnomen worden aan Ez. om toegewezen te worden aan P. (94)? — De conjectuur *wajjaroa'* kan onmogelijk komen van een wortel *j-r-'*, maar moet teruggaan op de wortel *r-'-'-*, die precies „breken" betekent (105). — Spreekt Ez. 20, 26 van echte offers der eerstgeborenen; blijkens p. 113 is de vertaling „door het vuur laten gaan"? — Met welk recht wordt in de tekst van Gn 31 de rol van de „Moedergodin als helpster bij de geboorte" gelezen (123, n. 1)? — De opvattingen over de religieuze geschiedschrijving in het OT lijken wat te radicaal, aangezien de feiten gedegradeerd worden tot „betekenisloze abstracties", die slechts een „basis voor de (religieuze) zingeving" uitmaken (114)? — Heeft de term *nâsî'* niet van meet af aan een diepere religieuze betekenis (zoals F. zelf toegeeft voor Ez 34, 24; zie blz. 196) dan het eenvoudige „Bedoeïenenvorst" (124)? — Dat de koning in het oude nabije Oosten als een „god" zou verschijnen, lijkt een al te massieve affirmatie, die zeer nauwkeurig zou moeten genuanceerd worden (159-160).

J. De Fraine

Raymond Edward BROWN S.S., *The 'Sensus Plenior' of Sacred Scripture*, A Dissertation submitted to the Fac. of St. Mary's University, Baltimore, Maryland, St. Mary's University, St. Mary's Seminary Book Store, Roland Park, 1955, 15 x 23, XIV + 161 blz., ing. 2.00 Dollar.

De hevige discussies van de laatste jaren over het hermeneutisch probleem van de zin der H. Schrift schijnen nu wat geluwd te zijn. Het debat, dat vooral ging over de geestelijke zin en over de „sensus plenior", was zeer verward. Doch, zo men niet kan zeggen dat nu een algemeen aanvaarde oplossing is gevonden, toch tekent zich duidelijk af in welke richting ze te zoeken is.

R. E. Brown heeft de grote verdienste gehad de eerste synthese te maken van heel die polemiek. Hierdoor brengt hij veel bij om de terminologie te verhelderen, alsook om te doen uitkomen wat als verworven mag beschouwd worden, en wat nog een verder onderzoek vereist. Eerst herinnert hij aan de traditionele indeling in sensus litteralis, typicus en consequens. Verder geeft hij een klaar overzicht van de geschiedenis der exegese, toont aan dat de klassieke indeling ontoereikend is om alle gevallen op te lossen, en geeft ten slotte in het vierde en voornaamste hoofdstuk (88-148), een uitstekende samenvatting van al wat

gezegd werd over de sensus plenior. Hier werkt hij een definitie uit van deze zin, neemt de driedubbele onderverdeling aan van Prof. Coppens, onderzoekt de verhouding van de verschillende „sensus" onderling, en antwoordt op de moeilijkheden die gemaakt werden tegen het bestaan van de sensus plenior. De meeste posities der laatste dertig jaren worden vermeld, geklasseerd en besproken. Nochtans ontbreken in de bibliographie enkele belangrijke Protestantse studies over de typologie: de boeken van L. Goppelt en van P. Lundberg, de artikels van R. Amsler (Rev. Th. Phil., 1949 en 1953), G. von Rad (Ev. Th., 1952-53) en C. F. Fritsch (Bibli. Sacra, 1947). We hebben bijzonder het slotschema gewaardeerd van p. 123: een dubbele indeling wordt voorgesteld, de ene volgens het object, de andere volgens de graad van kennis bij de hagiograaf: in het eerste schema hoort de sensus plenior bij de letterlijke zin, in het tweede bij de sensus spiritualis. Met dit helder onderscheid, waartoe verschillende auteurs gekomen waren de laatste jaren, worden veel valse problemen uit de weg geruimd. Het zwakste is het deel over de bewijzen van de sensus plenior: men zoekt hier tevergeefs een beroep op duidelijke teksten van het N.T. zoals Lc., 24, 27-45; Joh., 14, 26; 16, 13; Rom., 16, 25-26; 2 Cor., 3, 14-18; 1 Pt., 1, 10-12. Wellicht geeft S. niet veel nieuwe inzichten, doch alleen reeds door het bijeenbrengen van zoveel materiaal heeft hij een uitstekende dienst bewezen. Zijn oordeel over de talrijke opinies is tegelijk gematigd en open. Dit boek is dan ook op dit ogenblik de beste en volledigste studie over het ingewikkeld probleem van de moderne hermeneutica.

I. de la Potterie

HISTORISCHE THEOLOGIE

Paul F. PALMER S.J., *Sacraments and worship. Liturgy and doctrinal development of Baptism, Confirmation, and the Eucharist* (*Sources of Christian Theology* I). Westminster (Maryland), The Newman Press, 1955, 15 x 23, XXII 227 blz., 4,75 Doll.

Dit is het eerste deel van een serie banden, die beoogt aan de student van theologie een aantal klassieke teksten uit de verschillende tractaten in handen te geven, in Engelse vertaling, met zeer beknopte toelichtingen en een korte verwijzing naar de bronnen. Een Engels Enchiridion Symbolorum, Patristicum, Thomisticum ineen. Behalve teksten van het leergezag, de Vaders, de liturgie, Sint Thomas worden nog stukken uit de Reformatoren geboden. Een originele formule dus, die zeker veel aantrekkelijks heeft, omdat de student een reeks teksten uit alle tijden, vanaf de Didachè tot en met Pius XII ter beschikking heeft.

Dit eerste deel behandelt de christelijke initiatie, doopsel, vormsel (hoewel daarover zeer weinig wordt geboden) en vooral de Eucharistie. De toelichtingen zijn voldoende, maar veronderstellen toch een nadere mondelinge uitwerking. Zeer aantrekkelijk zijn de schematische overzichten, waarin respectievelijk de doopritus van het Sacramentarium Gelasianum en het huidige Pontificale, en de opbouw der Mis in verschillende oude en hedendaagse riten in parallel-kolommen worden afgedrukt (p. 26vv, 68vv). Bij de Dêr-Balyzeh-papyrus had moeten worden verwezen naar de uitgave van Roberts en Capelle (Louvain, 1949), die het stuk laat dateren.

P. Smulders

Johannes QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, traduction de l'anglais par J. LAPORTE, tome I, Paris, Editions du Cerf, 1955, 14 x 21, XVII + 410 blz.

Het Engelse patristische handboek, waarvan wij de twee eerste delen reeds aankondigden, en dat in korte tijd een standaardwerk geworden is, verschijnt nu in Franse vertaling. De bibliographie is tot het laatst toe bijgewerkt, zodat een achthonderd titels konden worden toegevoegd. Het formaat is prettiger dan dat van de Engelse uitgave, de half-stijve band zeer aangenaam in het gebruik. In deze nieuwe vorm zal het werk ongetwijfeld nog vele gebruikers winnen.

P. Smulders

Urban RAPP O.S.B., *Das Mysterienbild*, Münsterschwarzach, Vier-Türme-Verlag, z.j., 18 x 24, 156 blz., XXIV Tafeln.

Moeten de oud-christelijke absis-versieringen, die tot in de periode der romaanse bouwkunst gehandhaafd bleven, beschouwd worden als „Kultbilder", d.w.z. als afbeeldingen waarin de afgebeelde persoon tegenwoordig is als voorwerp van onze verering (blz. 29), of als „Andachtsbilder", waaronder de schrijver verstaat afbeeldingen die ten doel hebben de subjectieve herinnering aan de persoon of zijn daden te wekken? Zijn antwoord luidt: noch het een, noch het ander. Zij behoren tot een eigen kategorie, die der „Mysterienbilder". Voorbeelden daarvan vinden wij in sommige Mysteriegodsdiensten, met name in die van Mithras. De mythische (of historische) heils*daad* van de godheid wordt er afgebeeld, opdat door de aanschouwing ervan de mens wordt ingewijd in en deel krijgt aan het heilsgebeuren (blz. 58, 72v). Uit een zorgvuldige en vaak boeiende analyse van de oud-

christelijke kerkversieringen van het Westen, poogt de schrijver aan te tonen dat de afbeeldingen van Christus en van de heiligen deze functie hadden. Zij beelden de heilshandeling uit op een symbolische, daardoor boventijdelijke en „vereeuwigde" wijze.

De schrijver heeft m.i. wel juist gezien, dat deze oud-christelijke kunst noch onder de kultus-beelden, noch onder de devotie-beelden kan worden gerangschikt. Maar de positieve bewijsvoering voor hun mysterie-karakter is onbevredigend. Want daarbij wordt de opgezette omschrijving van het kultus-beeld (blz. 73) sterk verwaterd: uit het feit, dat Christus of de heiligen worden voorgesteld op een boventijdelijke wijze, concludeert hij tot het kultus-karakter van deze afbeeldingen (bijv. blz. 121 over het mozaiek van Sant' Agnese fuori le mure). Zoals onder de volgelingen van Casel gebruikelijk is, wordt het woord van de meester zonder enige reserve aanvaard, en volstrekt geen rekening gehouden met de ernstige kritiek, die daarop van godsdienst-historische en theologische zijde is geoefend. Enige uitspraken zijn beslist onhoudbaar. Zo, dat de bisschop beschouwd zou zijn als plaatsbekleder van Christus en van de Keizer (blz. 80), of nog ernstiger, „dass die Märtyrer durch ihren Tod für Christus der Welt Heil und Versöhnung erworben hätten" (blz. 81). Een zeer suggestieve studie, waarvan de stelling alle aandacht verdient, maar ook een meer kritische bewijsvoering.

P. Smulders

Walter C. Till, *Die Gnostischen Schriften des Koptischen Papyrus Berolinensis 8502,* herausgegeben, übersetzt und bearbeitet (*Texte und Untersuchungen* 60), Berlin, Akademie-Verlag, 1955, 16 x 24, XIV + 328 blz., facs., DM 54.—.

Dank zij nieuwe vondsten is onze kennis van het Gnosticisme enorm vooruitgegaan. Nu was dit handschrift reeds lang bekend, en was reeds in 1912 een uitgave ervan door C. Schmidt grotendeels gedrukt, maar allerlei tegenspoed verhinderde de publicatie. En tijdens Wereldoorlog II werden in de befaamde bibliotheek van Nag'Hammâdi ook gedeelten van de onderhavige werken gevonden. Ook deze gedeelten, die nu in het Koptische Museum van Caïro berusten, konden voor deze uitgave worden benut.

Het Berlijnse handschrift (vroeg vijfde eeuw) bevat vier koptische werken: een *Evangelie volgens Maria* (Magdalena), een *Apokryphon van Johannes* („apokryphon" hier te verstaan als geheimleer: blz. 195), de *Sophia van Jesus Christus,* en tenslotte *Acta Petri.* Dit laatste, niet-gnostische werkje, werd reeds door C. Schmidt gepubliceerd, en wordt hier terzijde gelaten. De drie gnostische boeken zijn uit het Grieks vertaald. Van het *Evangelie volgens Maria* en van de *Sophia van Jesus Christus* is een grieks fragment bewaard in papyri, die respectievelijk worden gedateerd begin derde eeuw en rond 300. Het eerste werkje is ook in ons handschrift onvolledig, van het laatste bezitten wij nu de volledige tekst. De belangrijkste vondst is het *Apokryphon van Johannes,* dat reeds door Irenaeus werd gebruikt, maar dat verder verdwenen was, en dat nu volledig is teruggevonden. Hier hebben wij de eerste volledige tekst van een uiteenzetting der gnostische geheimleer uit de vroege periode der christelijke Gnosis.

De uitgave is zonder meer voorbeeldig: op de linker bladzijde staat de koptische tekst afgedrukt, op de rechter een duitse vertaling, die in de regelindeling aan het koptisch beantwoordt. Kleine toelichtingen worden gegeven in voetnoten bij de vertaling, meer uitvoerige in Bemerkungen (blz. 296vv). Bovendien geven de inleidingen een uiteenzetting van de opbouw en van het systeem der afzonderlijke geschriften. Volledige registers van koptische en griekse woorden, van eigennamen en bijbelplaatsen zijn een belangrijke hulp bij het gebruik der teksten, die op deze wijze ook toegankelijk worden voor wie het koptisch niet verstaat.

P. Smulders

Georg Nicolaus Knauer, *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen,* Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1955, 16 x 24, 215 blz., DM 22.—.

Nadat Verheyen (*Eloquentia pedisequa,* 1949) reeds had aangetoond, welk een diepe invloed de Psalmen op stijl en woordgebruik van de Confessiones hadden uitgeoefend, konden nog andere vragen worden gesteld. Hoe heeft Augustinus zijn psalmcitaten begrepen, en hoe heeft hij ze in zijn teksten in het geheel van zijn werk ingebouwd? Een gedetailleerd onderzoek van alle plaatsen, waar Augustinus psalmverzen citeert (en de auteur kan, dank zij de recente studies over de Vetus Latina een zestigtal nieuwe citaten aanwijzen) en vergelijking met de exegese welke Augustinus elders van dezelfde tekst biedt, werpen herhaaldelijk nieuw licht op de zin van een passage uit de Confessiones. Maar het meest verrassend zijn de resultaten voor de opbouw der Confessiones als geheel: door het gebruik van bepaalde citaten of citaten-groepen heeft Augustinus als het ware de articulatie van zijn werk aangegeven. Daaruit blijkt de inwendige eenheid der Confessiones, die als volgt wordt samengevat: „In den ersten neun, so mannigfach miteinander verknüpften Büchern schildert Augustinus sein inneres und äusseres Leben bis zur Bekehrung zu einer Ruhe 'adhuc'. Auch

das 10. Buch muss eng an sie angeschlossen werden, da es über das, was Augustin nach der Bekehrung bis zum Zeitpunkt der Niederschrift der 'confessiones' erreicht hat, berichten soll...... Die letzten drei Bücher aber sollen zeigen, dass der gläubige Christ...... aus der Schrift Sicherheit darüber gewinnen kann, dass nach der Ruhe 'adhuc' die ersehnte ewige Ruhe ihn erwartet" (p. 159v). Ook onder andere opzichten biedt het boek meer dan de titel alleen zou doen verwachten. P. Smulders

L. Bouyer, *The Meaning of the Monastic Life*, London, Burns & Oates, 1955, 14.5 x 22, X + 209 blz.

Het doel van dit uit het Frans vertaalde boek (*„Le sens de la vie monastique"*), dat gegroeid is uit conferenties voor een communauteit van monniken, is vrnl.: aan te tonen dat „The vocation of the monk is, but is no more than, the vocation of the baptized man......" (blz. IX-X). Deze stelling wordt in twee delen uitgewerkt, een theoretisch en een practisch. Wij kunnen dit werk van de Oratoriaan ten zeerste aanbevelen niet alleen aan religieuzen maar ook aan de leken. Wel lijkt ons deze stellingname t.a.v. de verhouding tussen de spiritualiteit van de monnik en de leek wat erg beknopt en misschien iets te weinig genuanceerd weergegeven. Bovendien bestaat er een andere theologische opvatting over de plaats van de monnik (religieus) in de heilsorde (cf. Urs von Balthasar's inleiding op *Die grossen Ordensregel*), welke niet zo gemakkelijk in deze zin te vangen lijkt, en die toch wel dichter schijnt te naderen tot de opvatting van de eerste monniken en anachoreten der vierde en vijfde eeuw. J. Rupert

St. Maximus the Confessor, *The Ascetic Life — The four Centuries on Charity*, translated and annotated by Polycarp Sherwood O.S.B. (*Ancient Christian Writers* 21). London, Longmans, Green and Co, 1955, 14 x 22, VIII — 264 blz., 25/ (bij intekening 20/).

Pater Sherwood heeft zich in verschillende recente publicaties (*An annotated Date-list of the works of M.C.*, 1952; *The earlier Ambigua of M.C. and his refutation of Origenism*, 1955) een voortreffelijk kenner van Maximus getoond. In deze uitgave blijkt hij bovendien een uitmuntend vertaler, die met name de zeer moeilijke tekst van de Centuria zo weet weer te geven, dat de gedrongen vorm van deze aphorismen bewaard blijft, en dat zij desondanks voor de moderne lezer verstaanbaar worden. In deze twee werken over het geestelijk leven en vooral over het ideaal van de monnik blijkt Maximus een denker en schrijver, die de eenzijdigheid van het oude oosterse ascetisme heeft overwonnen, en die in het middelpunt van het geestelijk leven zeer resoluut de authentiek christelijke liefde stelt tot God en tot de naasten.

Zoals in de verschillende delen van deze reeks, zijn de aantekeningen bijzonder rijk, en werpen veel licht niet enkel over de tekst, maar over het gehele systeem van Maximus. Bovenal wens ik echter de aandacht te vestigen op de uitvoerige inleiding, die ver uitgaat boven wat men van een vertaler verwacht, en die deze band onmisbaar maakt zowel voor allen die de ontwikkeling van de geestelijke leer in de oudheid bestuderen, als voor de theologen die zich in de Christologie en de Triniteitsleer verdiepen. Eerst wordt een kritisch overzicht gegeven van het bewogen leven van Maximus, dat door het martelaarschap wordt bekroond. De tekst is dezelfde als in de inleiding van *An annotated Date-list* geboden, zonder de hinderlijke drukfouten evenwel die de italiaanse druk ontsierden, maar de voetnoten zijn verrijkt en aangevuld. Daarop volgt (blz. 28-99) een soliede uiteenzetting over de leer van Maximus: God en Drievuldigheid (28-45), Schepping (46v), Anthropologie (eenheid van ziel en lichaam: 51-55; vrijheid: 55-63; de val der mensheid in Adam: 63-69), de leer over verlossing en vergoddelijking (69-73), die bereikt wordt in de Kerk (73-77) door de sacramenten (77-81) en door ascese (81-87) en gebed (87-91), en waarvan de kroon de liefde is (91-97). Deze schets, waarin op verschillende punten de opvattingen van vroegere Maximus-verklaarders worden rechtgezet, is minder brillant dan Von Balthasar's inleiding, maar meer objectief en veelzijdiger dan deze. Duidelijk wordt vooral, hoe Maximus zich als een waarlijk heilig denker losmaakt van zijn meesters Origines, Evagrius en ps-Dionysius, en hun eenzijdigheden overwint. Deze inleiding, waarvan de passage over Monotheletisme en gnomê-leer op blz. 63 mij niet helder wordt, is ongetwijfeld de beste inleiding op het geheel van Maximus' denken, die wij bezitten. Een boeiend stuk laat-patristisch denken. P. Smulders

— Saint John Damascene, *De Fide Orthodoxa, Versions of Burgundio and Cerbanus*, Edited by Eligius Buytaert O.F.M.

— Walter Burleigh, *De Puritate Artis Logicae Tractatus Longior*, With a Revised Edition of the Tractatus Brevior, Edited by Philotheus Boehner O.F.M.

— Henrici de Werla O.F.M., *Opera Omnia*, I, *Tractatus de Immaculata Conceptione Beatae Mariae Virginis*, Ad fidem manuscripti in lucem edidit Sophronius Clasen O.F.M., (*Franciscan Institute Publications*, Text series, nn. 8, 9, 10), The Franciscan Institute, St. Bonaventure N.Y., en Leuven, E. Nauwelaerts, 1955, 15.5 x 23.5, LIV + 423, XVI + 264 en XXVIII + 111 blz., ing.

Bezwaarlijk zal men de hulp overschatten die het bekende *Franciscan Institute* uit New York aan de historische R.K. theologie bewijst. Niet alleen staan wij voor een korps wetenschappers van internationale faam, maar deze blijven er steeds om bezorgd de studiosi te voorzien van handige, met zorg uitgegeven en goedkope uitgaven van werken, die ofwel slechts te vinden zijn in de oude folianten van onze Europese bibliotheken of begraven liggen als handschriften in onze archieven.

De vertaling van *De Fide Orthodoxa* door Burgundio is onontbeerlijk om de middeleeuwse scholastiek te begrijpen, en vooral de vele verwijzingen naar Johannes Damascenus' hoofdwerk te kunnen lezen in hun contekst. De datering van het werk mag met een zekere waarschijnlijkheid teruggebracht worden tot 1153-1154. Zo deze vertaling in het eerst slechts geciteerd schijnt geweest te zijn uit de *Sententies* van Lombardus, kreeg zij weldra de bovenhand op de vertalingen van Cerbanus, Grosseteste en Panetius. 117 Mss. worden gerecenseerd en beschreven, waarvan elf uitgekozen werden voor deze uitgave, waarbij steeds rekening werd gehouden met de corresponderende griekse tekst. De vertaling van Cerbanus is van oudere datum, niet zo bekend, en bevatte slechts de cap. 45-52. Daar hiervan slechts 2 Mss. werden bewaard, werden bij deze uitgave ook de vele citaten betrokken uit oudere werken. Deze enkele détails volstaan om de waarde, de degelijkheid en het wetenschappelijk nut van deze uitgave naar voren te brengen. De inleidingen echter en bemerkingen van de uitgever zijn heel wat rijker, en zijn uitgebreide indices aan het einde van het werk verhogen nog zijn bruikbaarheid.

Burleigh is weinig bekend, en nochtans uiterst belangrijk, als opponent van Ockham, om het ontstaan en de ontwikkeling van het nominalisme te begrijpen vanuit zijn eigen historische situatie. B. was een realist, maar die in zijn strijd met O. wellicht meer met hem gemeen had dan men op het eerste zicht zou denken. Ook dit werk werd nooit uitgegeven. De uitgave gaat uit van 5 Mss. van voor of rond 1350. De *Tractatus Brevior* berust op twee Mss.

Heinrich von Werl is een duitse scotist uit de XVde eeuw. Geboortig uit de omgeving van Keulen dateert het eerste getuigenis over zijn persoon uit 1430, toen hij opgenomen werd aan de universiteit van Keulen als sententiarius. Hij speelde een rol in de strijd tussen de Observanten en Conventuelen, koos de partij van Eugenius IV tegen het Concilie van Basel. Hij stierf te Osnabrück in 1463. Verscheidene van zijn werken gingen verloren. De uitgave van dit werk gaat terug op één handschrift dat behoort tot een reeks werken die opgenomen werden in een theologisch dossier over de Onbevlekte Ontvangenis ten gerieve van Otto, bisschop van Constanz. Het werd geschreven ten tijde van het Concilie van Basel en zeker afgewerkt voor 1444. De vele nota's in de marge getuigen van de hevigheid van de strijd op dat ogenblik. Het werk komt praktisch neer op een commentaar op de III Sent. d. 3 p. 1 art. 1-3. Het werd hoogstwaarschijnlijk opgesteld in 1432. De uitgever bezorgt in dit eerste deel van de *Opera Omnia* een zeer goede inleiding op de schrijver, die hij zelf bestudeerd heeft. Ons heeft het meest getroffen de theologische inleiding, waardoor het hele dispuut over de Onbevlekte Ontvangenis in zijn historisch kader wordt geplaatst, en vooral gewezen wordt op de eigen theologische en philosophische moeilijkheden, waarvoor de theologen van toen zich geplaatst zagen wegens de overgeleverde leer over de erfzonde, de bezieling van het kind in de moederschoot en de opvatting over de verlossing.

P. Fransen

Ernst Staehelin, *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi, Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen*, III, *Von Bernhard von Clairvaux bis zu Girolamo Savonarola*, mit Bibelstellen-, Personen-, und Ortsregister, Basel, Verlag Friedrich Reinhardt, 1955, 16 x 23, X + 548 blz., Leinen 40.55 Zw.frs, DM 39.—.

Met onvermoeibare ijver blijft Prof. Staehelin werken aan de taak, die hij zichzelf gesteld heeft, nl. om uit de schrijvers van het verleden citaten bijeen te zoeken, die betekenisvol zijn voor het Rijk Gods. Reeds bij de bespreking van de twee voorgaande delen, wezen wij er op, dat het niet zo duidelijk is, wat hij daar nu precies onder verstaat. Tot staving hiervan, haal ik enige zinsneden uit het voorwoord op deze band aan. S. zegt, dat hij in dit deel de voornaamste getuigenissen aanhaalt uit de hoge en late middeleeuwen, die spreken „vom Ringen um das innerweltliche Reich Gottes, vom Denken über den Zustand zwischen Tod und Auferstehung und vom Hoffen auf die Erfüllung der Zeiten". Deze teksten getuigen verder, „dass auch in jenen Jahrhunderten weite Kreise der Christenheit von dem

Glauben an das mit Gewalt einherstürmende Reich der Himmel ergriffen waren und sich durch ihn in ein Leben der Gewalttätigkeit, des leidenschaftlichen Hingegebenseins an die Sache des Reiches Gottes, hineinstellen liessen". S. wil objectief zijn en alle richtingen tevreden stellen. Maar daardoor blijft hij juist onbevredigend. Zijn opzet schaadt ook zijn methode, daar nu, bij gebrek aan een bepaald omschreven idee, de keuze van zijn teksten zeer wisselvallig is.

De teksten in dit deel zijn in drie perioden ondergebracht:

1) Van Bernardus van Clairvaux tot aan Innocentius II, (o.a. Bernardus, de Victorijnen, P. Lombardus, Hildegard van Bingen, Joachim van Fiore).
2) Van Franciscus van Assisi tot Bonifatius VIII. (o.a. Franciscus. Dominicus, Bonaventura, Thomas van Aquino).
3) Van Dante tot Savonarola, (o.a. Dante. Ockham. Marsilius van Padua. Mystieken uit het Westen als Eckhart, Ruusbroec, Tauler, en uit het Oosten. Wyclif. Vinc. Ferrerius, Jan Hus, Nicolaus van Cusa, Dionysius de Karthuizer en Savonarola).

De werkwijze is dezelfde als in de andere delen. De teksten zijn in het Duits vertaald en voorzien van inleiding en commentaar.

P. Grootens

Basil KRIVOSHEINE, *The ascetic and Theological teaching of Gregory Palamas*. London. E. J. Coldwell, (1954), 14 x 21, 67 blz., 5/.

Dit boekje is een herdruk van vier artikelen, die B. K., een monnik van de berg Athos schreef in deel 3 (1938) van het tijdschrift The Eastern Churches Quarterly. — Georgius Palamos leefde van 1296-1359. Na vele jaren als monnik op de berg Athos te hebben doorgebracht, werd hij in 1347 bisschop van Thessalonica. Met zijn geschriften werd hij de voorvechter voor het mystiek-contemplatieve leven. In dit boekje wordt de mystieke leer van Georgius behandeld onder de volgende titels: De ascetisch-gnostische grondslag van de leer, de leer over de drieëne God in zijn verborgen substantie en ongeschapen energie, het ongeschapen goddelijk licht, de plaats van Gregorius in de orthodoxe theologie.

P. Grootens

Anne FREMANTLE, *The Papal Encyclicals in their Historical Context. The Teaching of the Popes*, (*Mentor Pocketbook*, MD 177), The New American Library. New York. 1956, 11 x 18, 317 blz., ing. 50 ct.

A. Fremantle schreef een opvallend werk over de Foucauld. Minder bekend zijn haar studies over patristiek en scholastiek. In deze Pocket Book Edition geeft S. een uitgebreide bloemlezing van pauselijke brieven vanaf de Ie Brief van Petrus tot de encycliek *Ad Sinarum Gentem* van Pius XII van 7 oktober 1954. Van groot belang zijn haar korte historische inleidingen over het leven van elke paus, en vooral over de juiste historische situatie van de verschillende problemen die behandeld worden. Het belang van deze inleidingen wordt nog onderstreept door het verzorgde voorwoord van G. WEIGEL S.J., professor in de theologie aan de Gregoriana en in Woodstock, U.S.A. Niet alleen is W. in Amerika een der zeldzame kenners van het protestantisme, maar hij bezit hierbij het talent van zijn landgenoten om moeilijke en abstracte begrippen in levende en concrete taal uit te drukken. Hij wijst vooral op het verschil tussen de opvattingen over geloof, Kerk en gezag bij katholieken en niet-katholieken, alsook op de noodzakelijkheid om elke tekst van het pauselijke gezag te lezen en te begrijpen van uit de eigen historische constellatie en problematiek: dit niet alleen als een historische waarheid, maar ook als een dogmatische, innig verbonden met het leven van de Kerk.

P. van Doornik

MGR L. J. SUENENS, Hulpbisschop van Mechelen, *De schoolkwestie. Kanttekeningen bij enkele recente geschriften*. Voorrede van Z. Em. Kard. VAN ROEY, aartsbisschop van Mechelen, Desclée De Brouwer, 1956, 11.5 x 18.5, 96 blz., ing. 42 B.frs.

Mgr Suenens plaatst zich in dit boek niet op het plan van de practische modaliteiten maar op dat van de principes, theologische en vooral christelijk filosofische, die het debat beheersen. Citaten uit publicaties van de tegenstanders van de vrije school maken het duidelijk dat hun houding ingegeven wordt door een filosofisch relativisme. Dit relativisme houdt echter dan toch minstens vast aan het absolute dogma van de alleenstaande waarheid van dit relativisme (19), en aan het a-priori afwijzen van de mogelijkheid ener Openbaring (84). Het kan wel niet anders of deze fundamentele denkrichting zal, althans practisch, tot uiting komen in de wijze waarop in de Staatsinstellingen geschiedenis, letterkunde en biologie worden onderwezen. Het zgn. „neutraal" onderricht komt daarom te kort aan objectiviteit, tast de echte vrijheid aan van het kind en kan door de katholieken niet worden aanvaard. Mgr S. betoogt niet dat bijgevolg dergelijk onderwijs in België moet verboden

worden maar stelt vast dat het niet beantwoordt aan de uitgesproken wens van de ouders die de meerderheid leveren van de schoolgaande jeugd, en dat door de bevoordeling, welke het van staatswege geniet, de katholieke bevolkingsgroep, in strijd met de Belgische grondwet en met de universele verklaring van de Rechten van de Mens, ook door België ondertekend, omwille van een gewetensvraag, tot een minderwaardigheidspositie wordt verlaagd.

Uitdrukkelijk bevestigt Mgr S. dat aan de Staat het recht toekomt rechtmatig en wettelijk de voorwaarden te reglementeren tot het verlenen van toelagen aan het vrij onderwijs en tot het homologeren van de toegekende diploma's (36). Maar het mag niet zijn dat de Staat enerzijds de inrichting van het Rijksonderwijs vooropzet als een recht, en anderzijds het vrij onderwijs enkel ziet als een te dulden feit. Zulke opvatting wijst op een etatisatietendens en voert regelrecht tot een staatsmonopolie in zake onderwijs. Het is dus wel een fundamenteel verschil dat in België voor- en tegenstanders van het vrij onderwijs gescheiden houdt en dit verschil overschrijdt zelfs de grenzen van de godsdienstige gezindte. Dat de „vrije" scholen in België practisch alle confessionele, katholieke scholen zijn is ten slotte enkel een accidens en Mgr S. citeert twee gezagvolle Noord-Nederlandse protestanten die fundamenteel dezelfde princiepes verdedigen als de Belgische katholieken (41).

Niet enkel de Staat, maar ook en wel op de eerste plaats de ouders, en, voor zover het om gedoopten gaat, eveneens de Kerk, dragen verantwoordelijkheid en hebben medezeggingschap in onderwijs en opvoeding. Mgr S. spreekt in dit verband niet van de rechten en verplichtingen tussen enkeling en volk. Dit ligt trouwens buiten het (althans onmiddellijk) bestek van het huidige schooldebat, maar in de concreet gegeven Belgische gemeenschap, die een volksdualiteit in zich omsluit, zou ook principieel met dit aspect rekening dienen te worden gehouden om tot een volledige en rationele oplossing van het schoolprobleem te kunnen komen. Ook op dit gebied heeft de Staat een dienende functie en zijn anderzijds de rechten van de familievader in overeenstemming te brengen met het algemeen volkswelzijn. Enkele lezers hadden wellicht graag gehad dat voor alle citaten (en niet enkel voor die van de in de controverse behandelde) de vindplaats ware aangegeven (b.v. in appendix, achteraan het boek). Eindconclusie moge zijn volgend citaat uit de Voorrede van Kardinaal van Roey: „Wij durven hopen dat alle weldenkenden, die dit werk lezen, het erover eens zijn, dat de stellingen hier met een overtuigende helderheid werden toegelicht, en van die aard zijn dat elke objectieve en onbevooroordeelde geest zich ermee zal kunnen verzoenen".

J. Van Torre

Mgr L. J. SUENENS, *L'Eglise en état de mission,* Desclée de Brouwer, 1955, 13 x 20.5, 212 blz., 60 B.frs.

Mgr L. J. SUENENS, *Kerk heet Missie,* Brugge, Desclée de Brouwer, 1956, 12.5 x 19.5, 224 blz., ing. 60 B.frs., geb. 85 B.frs.

De jonge dynamische Hulpbisschop van Mechelen heeft een vlotte Franse pen, en een ware apostolische ziel. Daarbij houdt hij zich goed op de hoogte van de gangbare Franse literatuur over dit onderwerp. In zijn *„Théologie de l'Apostolat"* had hij ons reeds enkele zeer gezonde dogmatische inzichten gegeven over de zin van het apostolaat, al bleven deze tamelijk eng verbonden met een zeer beperkte organisatievorm van dit kerkelijk apostolaat. In dit boek komt de hele Kerk ter sprake, en wel speciaal de grote kerkelijke standen: priesterschap, kloosterwezen en lekendom met hun resp. verplichtingen tot apostolaat. Niet alleen ziet Mgr L. J. Suenens resoluut het probleem onder de ogen van de bekering van alle „buitenstaanders" maar hij spreekt zeer moedige woorden met betrekking tot de aangepaste vorming van kloosterlingen, — speciaal kloosterzusters — seminaries en leken.

Tegen de stelling van M. Montuclard, dat het directe apostolaat momenteel onvruchtbaar is, zolang de mensonwaardige sociale, economische en internationale toestanden niet zijn verbeterd, stelt S. de absolute noodzaak van het directe apostolaat, d.w.z. de onmiddellijke prediking van het onvervalste Evangelie. In dit apostolaat wil hij alle leden van Christus' Lichaam zonder een enkele uitzondering ingeschakeld zien. Belangwekkend zijn de concrete suggesties inzake het aandeel der leken en met name der vrouwelijke religieuzen in dit massale missionerings-offensief. De gloed, waarmee S. zijn stelling verdedigt, is soms wel wat oogverblindend en daardoor een enkele keer vermoeiend. Niettemin biedt dit werk overvloedige stof tot bezinning aan allen, die bekommerd zijn inzake de toekomst van de Kerk in onze tijd. — Jammer genoeg werd het boek in slordig Nederlands vertaald, wat zeker niet zal bijdragen tot zijn verspreiding.

P. F. - S. T.

Emmanuel DORONZO O.M.I., *Tractatus dogmaticus de Extrema Unctione,* I, *De causis intrinsecis,* Milwaukee, Bruce, 1954, 16 x 24, VIII + 588 + 38 blz., geb. 14.50 Dollar.

De door zijn omvangrijke werken over de sacramententheologie bekend geworden professor van de *Catholic University of America* biedt ons hier het eerste deel van zijn hand-

boek over het Heilig Oliesel. Dit is geheel gewijd aan de vragen over de instelling en de *forma* en *materia* van het sacrament, terwijl de problemen van het subject, de bedienaar en de uitwerkingen voor het volgende deel worden gereserveerd. Zoals de vorige delen munt ook dit uit door een enorme eruditie, die het boek meer geschikt maakt als handboek voor de theologie-professor dan voor de student. Er bestaat geen ander werk, waarin zulk overvloedig materiaal uit alle eeuwen der Kerk, uit de oudheid zowel als uit de na-Trentse theologie, is bijeengebracht. Daarom wekt het verwondering, dat naar de twee studies van W. DE VRIES, *Sakramententheologie bei den Syrischen Monophysiten* (Or. Chr. Anal. 125, Romae 1940), en *Sakramententheologie bei den Nestorianern* (Or. Christ. Anal. 133, Romae 1947), niet wordt verwezen. Men zou evenwel wensen, dat de auteur ietwat kritischer was in het gebruik van dit materiaal. Zo kan er tegenwoordig toch beslist geen twijfel bestaan, dat de z.g. *Canones Hippolyti* enige eeuwen na Hippolytus zijn samengesteld, terwijl de auteur insinueert dat ze toch wel uit diens tijd kunnen stammen (blz. 109v). De schrijver weet, dat de z.g. *Statuta S. Sonnatii* niet echt zijn, maar oordeelt toch een ontstaan voor de negende eeuw waarschijnlijk (blz. 131). Wie deze teksten in het licht van de geschiedenis der sacramententheologie beziet, kan echter niet twijfelen of zij zijn na 1150 opgesteld. Ook de gegevens uit de merovingische heiligenlevens worden soms te kritiekloos aanvaard.

Het theologische standpunt van de auteur is uit zijn vroegere werken bekend: hij is aanhanger van de meest rigiede opvatting over de instelling door Christus. Al wat voor de geldigheid van het sacrament vereist wordt, is door Christus voor de hemelvaart ingesteld. Daarbij heeft de auteur tegelijk zeer strenge opvattingen over de voorwaarden tot geldigheid. Vereist wordt olie uit olijven, door de bisschop of de priester gewijd, zalving, en een deprecatieve formule, die de uitwerking expliciet en formeel uitdrukt. God en de ontvanger expliciet en *aequivalenter*, de bedienaar en de zalving impliciet (blz. 562vv). Zo zou dus Christus zelf voor zijn hemelvaart hebben vastgesteld, dat de olie door de bisschop, maar met toelating der Kerk ook door een gewoon priester kan worden gewijd (blz. 378, 585)!

P. Smulders

MORAAL

W. SCHÖLLGEN, *Aktuelle Moralprobleme*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1955, 15 x 22.5, 473 blz., DM 18.—.

De Duitse moralist Werner Schöllgen, Hoogleraar te Bonn, heeft zich altijd bijzonder geinteresseerd voor de grensgebieden van de moraaltheologie en met name voor de „soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre" (aldus de titel van het vijfde deel, dat hij in 1953 aan het *„Handbuch der katholischen Sittenlehre"* van Fr. Tillmann toevoegde); daarnaast heeft hij door jarenlange werkzaamheid in ziekenhuizen grote ervaring opgedaan vooral op het gebied van de medische ethiek. Het onderhavige werk is een verzameling artikelen, door hem in allerlei (meestal niet-theologische) tijdschriften gepubliceerd over zeer uiteenlopende onderwerpen. De schr. heeft daarin enige orde weten te scheppen door zijn publicaties te rangschikken onder vier titels: 1) Grundsätzliches zur Moral- und Pastoraltheologie, 2) Moraltheologische Probleme des Rechts und der Politik, 3) Anthropologische Probleme der Moraltheologie, 4) Moraltheologische Probleme der Medizin; maar een eenheid is het niet geworden, terwijl herhalingen veelvuldig voorkomen. Het zijn vooral randkwesties, die hier ter sprake komen en die bovendien veel meer philosophisch-sociologisch-psychologisch dan moraaltheologisch behandeld worden. Schöllgen is goed op de hoogte van de problemen, die hij bespreekt; hij kent ook de literatuur, maar verwijst te veelvuldig naar eigen publicaties. De zware stijl en de zwaarwichtige wijze van behandelen maken het lezen van dit boek niet tot een genot; wij vrezen dat menig moralist, die met dankbaarheid kennis genomen heeft van *Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, door deze bundel verzamelde opstellen teleurgesteld wordt.

A. van Kol

Dr Albert NIEDERMEYER, *Compendium der Pastoralhygiene*, Wien, Herder, 1956, 14.5 x 21, XII + 393 blz., geb. S 105.

In dezelfde stijl als het *Compendium der Pastoralmedizin* van dezelfde auteur, wordt ons hier een overzicht geboden van de problematiek der sociaal-hygiëne, voor zover deze de geestelijke in de zielzorg kan aanbelangen. De geleerde en universalistisch denkende arts-jurist bakent eerst zorgvuldig het terrein af, en handelt daarna over hygiëne in verband met de kultus en het toedienen van de sakramenten. Een volgende deel bespreekt de persoonlijke hygiëne van de wereldgeestelijke, van de ordensgeestelijke, van de zieke priester en van de priester in de bijzondere vormen van zielzorg. Op het einde van dit onderdeel treft men enkele bladzijden over het celibaat. Ten slotte komen dan enkele grotere problemen van de sociaal-hygiëne aan de beurt: het bruidsonderricht, de huwelijksbureaux,

geboorteproblemen, sexuele ontaarding, familiale aangelegenheden, civilisatie en kultuurhygiene, dood en teraardebestelling.

In tegenstelling met wat men vindt in zijn meer uitgebreide werken is praktisch alle bibliographie hier weggelaten. Doch voor het overige is het boek in de eigen trant van de ongelooflijk veelzijdig-onderlegde auteur geschreven. Hij denkt wezenlijk aan alles, en hij is niet verlegen in een nieuw verband te herhalen wat hij elders heeft behandeld. Priesters zullen het boek graag lezen, er veel goede gedachten in vinden en er ook veel kennis opdoen op gebieden die hen niet onmiddellijk toegankelijk zijn. A. Snoeck

LITURGIE

P. Dr Alban Dold O.S.B., *Palimpsest-Studien*, I, Mit einer Zeichnung und mit zahlreichen Schriftproben auf 10 Tafeln, (*Texte und Arbeiten*, 1. Abt. Heft 45), Beuron in Hohenzollern, Beuroner Kunstverlag, 1955, 15.5 x 23.5, 113 blz., ing. DM 13.—.

Het werkhuis van Beuron blijft niet stil! In deze nieuwe aflevering geeft P. Dold ons, onder meer, nieuwe liturgische fragmenten: 6e-eeuwse uit een in de 8e eeuw herschreven Sangallensis (blz. 1-36), 8e-eeuwse uit de Vaticaanse Bibliotheek (blz. 65-72), en hoofdzakelijk 9e- en 10e-eeuwse uit 250 bladen die in drie handschriften van Darmstadt voorkwamen (blz. 73-110). In een andere verhandeling vertelt ons de beroemde auteur op zijn eigen leerrijke wijze de ontdekking, „onder" enige pagina's in een 12e-eeuwse Trierse codex, van het nu oudste (5e/6e-e.) handschrift van een werk van Eucherius Lugdunensis, terwijl hij daarna nog, in verband met dezelfde codex, astrologische teksten bestudeert. Een ander stuk brengt de uitgave van twee onbekende ordaliënteksten van de 12e eeuw, een *Iudicium per psalterium* en een *Iudicium de granis hordeis*. Eens te meer zal men vaststellen dat niemand zoals schrijver de gave bezit de meest uiteenlopende gegevens als edelsteentjes onder alle facetten te belichten. Het hoeft niet gezegd dat de rijke mozaïek *Texte und Arbeiten* in geen enkele kerkelijke-studienbibliotheek mag ontbreken.

M. Dykmans

J. A. Jungmann S.J., *Der Gottesdienst der Kirche, auf dem Hintergrund seiner Geschichte kurz erläutert*, Innsbruck-Wien-München, Tyrolia-Verlag, 1955, 13.5 x 21, VIII + 272 blz., geb. Sh. 58.

Het vraagt een waar meesterschap om in kort bestek een overzicht te geven van de hele liturgie in haar historische ontwikkeling. P. Jungmann biedt ons zulk een overzicht. Met weglating van alle technische wetenschap beschrijft hij de loop der liturgische ontwikkeling door de eeuwen. Na eerst enige 'Grundbegriffe' gegeven te hebben schetst hij de liturgie in haar geheel, zoals ze zich ontwikkelde. Hieraan sluit een korte beschouwing aan over de liturgische wetten. Na vervolgens over de 'Aufbauelemente' gehandeld te hebben alsmede over het kerkgebouw, volgen de drie hoofddelen van het boek: *Die sakramentalen Handlungen*, waarbij vooral de geschiedenis van de Mis wordt getekend, *das Stundengebet*, en tot slot *das Kirchenjahr*. Schr. verstaat de kunst, om op heldere, evenwichtige wijze zijn stof uiteen te zetten, terwijl voor degene, die *Missarum sollemnia* heeft doorgewerkt, geheel die rijke achtergrond blijft meeklinken. Toch zouden we een wens willen uitspreken: terwijl over de geschiedenis van de liturgie zoveel wordt geschreven, is het aantal geschriften, die meer op de diepere achtergronden ervan ingaan, nog te klein. En had de geschiedenis van de liturgie Schr. geen mogelijkheid geboden, althans op enkele punten wat dieper in te gaan? — Op blz. 11 geeft Schr. een karakteristiek van Jesus' leer, die toch wel onvolledig is. Op blz. 44 bovenaan moet staan: 1 Tim. 3, 16. Tengevolge van een drukfout is op blz. 168 een verwarring ontstaan: de voorlaatste alinea late men als volgt beginnen: Andere verbinden das Gedächtnis der Auferstehung mit dem Gebet...... enz. Op blz. 224 leze men Pascha annotinum. — Alles bijeen een kostbaar boek, waarmee Schr. velen aan zich heeft verplicht. J. Mulders

Archdale A. King, *Liturgies of the religious Orders*, London, New-York, Toronto, Longmans, Green and Co, 1955, 14.5 x 22, XII + 431 blz., 50 sh.

In de jaren 1947-48 publiceerde Schr. een tweedelig werk over de Oosterse riten. Van zijn oorspronkelijk plan, op dezelfde wijze in één werk de Westerse liturgieën te beschrijven, heeft Schr. afgezien vanwege de uitgebreidheid van de stof. Hij zal meerdere werken publiceren, aldus deelt hij ons mee (VII), en het tweede deel van die serie ligt voor ons: het beschrijft de liturgische gebruiken van de volgende Orden: Karthuizers, Cisterciënsers, Norbertijnen, Carmelieten en Dominicanen. De vijf hoofdstukken hebben dezelfde opbouw: korte geschiedenis van de Orde, speciale bouwstijl, geschiedenis en ontwikkeling van de riten, kerkelijk jaar, liturgische zang en gewaden, tenslotte de huidige Ordo Missae met vermelding van de verschillen met de Romeinse liturgie. Ieder deel sluit met een biblio-

graphie. Verschillende appendices behandelen interessante détails (missa sicca, flabellum etc.). De hoofdverdienste van het boek ligt hierin, dat de lezer in kort bestek het voornaamste bijeen heeft, wat in vele documenten en monographieën verspreid is. Wat de waarde van het boek nog verhoogt, is het feit, dat de verschillende hoofdstukken door leden van de respectievelijke Orden zijn doorgezien en, waar nodig, gecorrigeerd. Het is niet de bedoeling van Schr., om nieuwe, nog niet bekende punten naar voren te brengen.

Bij het doorlezen stuit men op meerdere onnauwkeurigheden: de Latijnse citaten zijn niet altijd precies: zo is op blz. 19 (onderaan) achter *canitur* het woord *quoniam* weggevallen, op blz. 23 (onderaan) leze men: *nec ullum festum vel vigiliam transmutamus*, terwijl op blz. 368 (bovenaan) *beato Dominico* moet worden gelezen. Het generaal kapittel, waarover op blz. 10, werd in 1261 gehouden (cfr. PL. 153, 1134 en 1137, n. 55). De verwijzing op blz. 169, noot 3, naar Guéranger's Institutions moet zijn: t. I, p. 293. Deze kleine smetten zijn evenwel niet in staat, de waarde van het boek te verminderen, dat bovendien is geïllustreerd met 46 foto's, waarvan de meeste door Schr. zelf zijn genomen. J. Mulders

KERKGESCHIEDENIS

T. M. Parker, *Christianity and the State in the Light of History*, London, Adam and Charles Black, 1955, 14.5 x 22, VII + 178 blz., geb. 21/.

In zijn *Bampton Lectures* geeft Parker een historisch overzicht van de betrekkingen tussen christendom en staatsoverheid, vanaf het begin tot aan de 16e eeuw. In acht hoofdstukken behandelt hij de verschillende phasen en hun ontwikkeling. Met name op het middeleeuws terrein voelt hij zich kennelijk thuis; daar heeft hij trouwens zijn sporen reeds verdiend (cf. *The Apostolic Ministry*). Niet de originaliteit van visie valt het meest in dit boek op. Ook worden niet op de eerste plaats de gebeurtenissen beschreven of de theorieën van de afzonderlijke dramatis personae. Het boek onderscheidt zich vrnl. door het synthetisch vermogen waarmee Parker de achtergronden, de motieven, beschrijft, en een structuuranalyse geeft van de Middeleeuwse maatschappelijke verhoudingen welke de verhouding van Kerk tot staat beheersten. Dit lijkt ons de grootste verdienste van dit werk.

J. Rupert

Bihlmeyer-Tüchle, *Kirchengeschichte*, III, *Die Neuzeit und die neueste Zeit*, 1. Lieferung, Paderborn, Ferdinand Schöningh Verlag, 1955, 16 x 24, 287 blz., DM 12.—.

Dat van Bihlmeyer's Kirchengeschichte het derde deel nu reeds in de 11e/12e druk verschenen is (verzorgd en voortreffelijk bijgewerkt door Tüchle) bewijst ongetwijfeld hoe algemeen gewaardeerd dit handboek wordt. Niet alleen om de zeer beknopte maar vaak meesterlijke paragrafen, maar ook — en niet in het minst — om de literatuuroverzichten bij iedere paragraaf, welke de student aanstonds zeer goed oriënteren. Een hernieuwde aanbeveling heeft dit bekende werk dan ook nauwelijks van node. J. R.

The Letters of John of Salisbury, Volume One, *The Early Letters (1153-1161)*, edited by W. J. Millor and H. E. Butler, (*Nelson's Medieval Texts*), London, Thomas Nelson and Sons, 1955, 15 x 22.5, LXVII + 251 + 296 blz., geb. 50/.

W. J. Millor S.J. collationeerde de voornaamste manuscripten van de brieven van John van Salisbury. Professor H. E. Butler verzorgde de vertaling. Daarna werd het gehele werk nagekeken en aangevuld door C. N. L. Brooke. Het resultaat — de uitgave van de correspondentie tussen 1153 en 1161 — getuigt van bekwaam vakmanschap. Deze brieven, zorgvuldig gerangschikt en in een betrouwbare tekst aangeboden, zijn zeer belangrijk. Meestal werden ze in opdracht van aartsbisschop Theobald geschreven, wiens secretaris John van Salisbury in deze jaren was, soms in John's eigen naam. Gericht aan een groot aantal vooraanstaande persoonlijkheden in Engeland en op het continent, bestrijken zij een ruim veld van onderwerpen. Toch is het kerkelijk bestuur daarbij de hoofdbekommernis geweest, en treden de betrekkingen tussen de paus, de Engelse koning en de aartsbisschop, in de periode die onmiddellijk de tragedie van Thomas Becket voorafgaat, meer bijzonder op de voorgrond. Het belang van deze brieven voor de kerkgeschiedenis blijkt dan ook duidelijk. Sommigen zullen ze willen lezen om de hun eigen charme, want John van Salisbury behoort tot de prominente briefschrijvers in de Europese letterkundige geschiedenis.

H. Smets

Rudolf Haubst, *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck aus Handschriften der Vatikanischen Bibliothek*, (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, XXXVIII, 1) Münster, Aschendorf, 1955, 16.5 x 24, XII + 143 blz., DM 9.80.

Het oorspronkelijk doel van deze studie was een onderzoek naar wat de Vaticana aan

handschriften enz. van Nicolaus van Cusa bezat, in verband met de Heidelberger uitgave van zijn werken (dl. 1). Spoedig breidde dit onderzoek zich echter uit tot J. Wenck. De resultaten waren naar verwachting. Met name kwam de gestalte van Wenck duidelijker op de voorgrond. Vooral Cod. Vat. Pal. 600 bevatte zeer belangrijke documenten (dl. 2). In het derde deel behandelt de S. tenslotte de hartstochtelijke aanvallen van Wenck tegen de Docta Ignorantia van Cusa. Een belangrijke bijdrage tot de kennis van de middeleeuwse philosophie, theologie en kerkgeschiedenis, met name van het conciliarisme en van het ketterwezen.

J. R.

L. BOUYER, *Autour d'Erasme, Etudes sur le Christianisme des Humanistes Catholiques*, Paris, Les éditions du Cerf, 1955, 14 x 23, 193 blz.

De bekende Oratoriaan snijdt in dit boek een van de meest fundamentele kerkhistorische vragen aan van de moderne tijden: „Faut-il dire que la Renaissance chrétienne (nl. de intellectuele en culturele synthese van het Katholicisme met de Renaissance), même considérée autant qu'il se peut à l'abri des influences perturbatrices, soit de l'humanisme délibérément païen, soit de la Réforme, a échoué dans son propos?" (blz. 192) M.a.w. is de Kerk erin geslaagd om de Renaissance in zich te assimileren en op te nemen in de verhouding van de christelijke heilsboodschap, zoals dat haar lukte met het Hellenisme in de eerste eeuwen en met Aristoteles in de 13e eeuw? Of is de Kerk de schuld van de kloof die haar scheidt van de moderne mensheid?

Het antwoord luidt: deze synthese is mislukt. „Elle (nl. de christelijke renaissance) a contribué à achever et à enterrer une civilisation chrétienne. Elle n'a pas su en créer une autre" (blz. 192). Met deze zeer belangrijke correctie evenwel: wij staan sinds de 15e eeuw pas aan het begin van een geweldig experiment dat nog lang niet voltooid is: het katholicisme heeft het nieuwe sinds de 15e eeuw tegenover haar geplaatste gegeven nog niet geassimileerd, vrnl. omdat dit gegeven zelf nog niet volledig tot rijping gekomen is, nog lang niet. „C'est donc à l'avenir, non au passé, d'apporter la réponse définitive à notre question". B. behandelt dan het verleden van de 15e en 16e eeuw, en laat het verloop van de eerste, voorlopige, mislukking der synthese zien aan enkele figuren als Nicolaas van Cusa, Vittorino van Feltre, Pico della Mirandola (merkwaardig dat B. niet spreekt over diens leermeester Marsiglio Ficini en diens Academie), Erasmus, Pole, Sadoletus, Contarini en tenslotte Baltasar Castiglione. Erasmus vormt het pièce de résistance van zijn betoog. Zeer kostbaar zijn de belangrijke correcties die B. geeft op de visie van Renaudet over Erasmus' godsdienstige houding, zijn katholicisme en zijn synthese van de twee elementen. Hoe suggestief deze gehele studie overigens ook is, het moet ons van het hart dat vrnl. het laatste gedeelte, dat ná Erasmus, wel erg vlot geschreven is en wel wat té spoedig de (overigens ook door ondergetekende niet ontkende negatieve) conclusie trekt: de opgesomde gegevens schijnen wel erg sporadisch. Bovendien, en dit is veel belangrijker, rond 1540 (waar B. eindigt) eindigt het probleem nog geenszins. Om één voorbeeld te noemen, de synthese tussen natuur en genade in de spiritualiteit van St. Ignatius van Loyola is m.i. toch wel een zeer belangrijke verschijningsvorm van de christelijke renaissance. Eveneens de stempel die zij drukte op de hele tijd van de Contra-Reformatie in al haar aspecten van theologie, spiritualiteit (cf. St. Franciscus van Sales), pedagogie etc. De Contra-Reformatie is juist in dit opzicht beslist meer dan het door B. aangehaalde woord van W. Ward, nl. „de belegerde Kerk".

J. Rupert

Georg SCHURHAMMER S.J., *Franz Xaver, Sein Leben und seine Zeit*, I. Band, *Europa 1506-1541*, Freiburg, Herder, 1955, 17.5 x 25, XXXII + 744 blz., geb. DM 48.—.

Het sinds vele jaren verwachte werk van Georg Schurhammer is tot een monumentale prestatie uitgegroeid: het eerste van de twee delen, dat ons thans wordt aangeboden, werd een lijvig boek van ongeveer 780 bladzijden en behandelt nog wel uitsluitend de periode vóór Xaverius' afvaart uit Europa. Op het eerste gezicht kan het wel verwonderlijk en vreemd lijken dat een volume van dergelijke omvang werd gewijd aan de, weliswaar langste, maar dan toch schijnbaar minst belangrijke periode uit Xaverius' leven: afgezien natuurlijk van zijn 'bekering', die in deze periode thuis hoort, zijn het de gebeurtenissen en prestaties van de laatste tien levensjaren, die Xaverius beroemd en onsterfelijk hebben gemaakt. Schurhammer heeft zich echter in dit eerste deel niet beperkt tot de geschiedenis van Xaverius in Europa, maar hij heeft er veeleer de geschiedenis van Europa ten tijde van Xaverius van gemaakt, welke bedoeling reeds duidelijk uitgesproken lag in de titel van het werk: Franz Xaver, Sein Leben und seine Zeit. Door deze uitdrukkelijke bedoeling te erkennen, zal men het boek milder én juister beoordelen dan James Brodrick het deed in zijn trouwens zeer lovende bespreking in het februari-nummer van The Month, waarin hij het al te 'encyclopedische' van Schurhammers werk laakte. Maar ook al eerbiedigt men de

opzet van de schrijver, het was toch te vrezen dat de 'kroniek' die Schurhammer zich had voorgenomen te schrijven, onmogelijk tot een vlot leesbaar geheel zou kunnen verwerkt worden. Deze vrees is in het algemeen ongegrond gebleken: zonder te willen verhelen dat de stijl van de auteur wel eens zwakheden vertoont, moeten wij erkennen dat de doorlopende tekst merkwaardig duidelijk en vrij soepel blijft, wanneer men daarbij bedenkt dat haast elke zinsnede, en vaak woord na woord, door de referentie naar een bepaalde passage uit het bronnenmateriaal wordt verantwoord. De feilloze typografische verzorging heeft er zeker niet weinig toe bijgedragen, om deze met referenties en nota's haast overladen tekst zo keurig en leesbaar te maken: het Herder Verlag dient om deze uitzonderlijke prestatie warm gelukgewenst.

De lijvige band wordt verdeeld in vijf „boeken", waarin S. achtereenvolgens de jeugd van Xaverius behandelt, het eerste verblijf van Xaverius te Parijs, het eerste apostolaat van Ignatius en zijn gezellen in Italië, de geleidelijke ontwikkeling van de Sociëteit van Jezus in de jaren 1538-1540, en ten slotte Xaverius' oponthoud te Lissabon vóór zijn vertrek naar Indië. Vooral het eerste, derde en vierde boek geven uiterst gedetailleerde inlichtingen over plaatsen, personen, reisroutes en reisvoorvallen die verband houden met Xaverius' familie en met de eerste gezellen van Ignatius. Het blijft tevens een rijk consultatiewerk voor de geschiedenis van de Universiteit van Parijs, van de Reformatie en de Renaissance. Zo wij een bemerking mogen maken over de inhoud, dan moge deze volstaan: al blijft S. zelf zeer discreet met zijn persoonlijke opmerkingen en visies, toch lijkt hij ons al te dogmatisch en stroef in het beoordelen van het geval van Erasmus en van de oorzaken van de Reformatie. De vele studies uit de laatste tijd hebben ons geleerd over deze complexe verschijnselen een meer genuanceerd oordeel uit te spreken, en evenmin blind te blijven voor de zware tekorten en leemten in het kerkelijke leven en de theologie van die tijd. H. Jans

Ferdinand MAASS, *Der Josephinismus, Quellen zu seiner Geschichte in Oesterreich 1760-1790, Amtliche Dokumente aus dem Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv*, II. (*Oest. Akademie d. Wiss. in Wien, Historische Kommission, Fontes rerum Austriacarum*, II. Abt. *Diplomataria et acta*, 72), Wien, Verlag Herold, 1955, 15.5 x 24, XXII + 559 + 8 blz., ing. S. 185.—, geb. S. 210.—.

Na een eerste deel over de periode 1760-1770 (zie Bijdragen XIII, 1952, 225-226), bezorgt de auteur ons in dit tweede deel honderden documenten over het jozefinisme in Oostenrijk in de jaren 1770-1790. Weer geeft hij in een lange inleiding van 126 bladzijden een *Zusammenfassende Darstellung* van het hele probleem. In 1770-1780 heeft staatskanselier von Kaunitz telkens weer de vrome, maar zwakke keizerin Maria-Theresia omgepraat om de Oostenrijkse kerk meer en meer tot staatskerk te maken. Geen religieus mocht nog zijn professie doen vóór zijn 24e jaar en vele kloostergoederen werden geseculariseerd. Toen de Jezuïetenorde in 1773 werd opgeheven — waarbij Maria-Theresia zich opvallend zwak toonde — legde de Staat beslag op alle goederen en liet het rijke archief tegen 2 gulden de 50 kgr voor 61 gulden verkopen; eigenmachtig schafte de staat het asylrecht af en ook wat er in Italië nog van de inquisitierechtbank overbleef; ten slotte stond Maria-Theresia private gewetensvrijheid aan ketters toe, maar was niet te vinden voor volledige tolerantie: dit was haar enige weigering aan von Kaunitz.

In 1780-'90 was Jozef II keizer, en deze verlichte despoot trad meer eigenmachtig op, al bleef hij von Kaunitz als staatskanselier handhaven. Nu ging men met rasse schreden naar de autonome staatskerk, naar een stelsel dat terecht jozefinisme wordt genoemd. Voortaan wilde de keizer eigenmachtig de beneficies, abdijen en bisdommen vergeven, en het verlenen van dispensatie voor huwelijksbeletselen de paus ontnemen om ze de bisschoppen toe te kennen; Pius VI kwam zelf naar Wenen en kon tenminste dit laatste beletten en ook de eed der bisschoppen doen wijzigen. In 1783 benoemde de keizer proost Visconti tot aartsbisschop van Milaan zonder de paus hierin te kennen, en Pius VI kon, na zwaar protest, slechts toegeven. De keizer wilde volstrekt graaf Herberstein, die ketterse ideeën had tot aartsbisschop van Laibach benoemen, en alleen de dood van de man liet de krachtproef tussen paus en keizer onbeslist. Hierop eindigt het overzicht van de auteur.

Dit samengebald résumé moge enigszins aantonen hoe interessant dit boek is niet alleen voor Oostenrijk maar voor de hele Westeuropese geschiedenis op de vooravond van de Franse revolutie. De 335 documenten worden in de oorspronkelijke tekst integraal gepubliceerd, maar, wat opvallend is, nagenoeg zonder voetnoten, waar dan toch hier en daar realia gewenst of zelfs nodig waren. De auteur heeft zich bepaalde grenzen gesteld, die de lezer wel eens betreurt. Het is duidelijk dat, door alleen documenten uit het *Haus-, Hof- und Staatsarchiv* te publiceren, men een eenzijdige of minstens onvolledige kijk krijgt op de gebeurtenissen; zonder het *Pauselijk Geheim Archief* te raadplegen kan men de strijd tussen paus en keizer(in) niet volledig kennen. Een tweede grens is de volgende: in zijn lange in-

leiding beschrijft de auteur de gebeurtenissen zoals ze zich uit de documenten voordoen. Maar om het jozefinisme te begrijpen moet men de Aufklärung in andere landen, het verlicht despotisme, de vrijmetselarij, en vooral het febronianisme en het gallicanisme in zijn onderzoek betrekken. Dit heeft de auteur niet gedaan: zijn bedoeling in zijn inleiding was dus, zijn uitgegeven documenten samen te vatten, niet een overzicht van de gedachtenstromingen in Europa te geven, waardoor het jozefinisme verklaarbaar wordt. Ten slotte is ons ook opgevallen hoe de auteur, behalve één allusie op het conflict met de pauselijke nuntius te Brussel Zondadari en vijf documenten hierover, niets vermeldt van de jozefinistische politiek in de Oostenrijkse Nederlanden. Of mogen wij nog een derde deel verwachten over de zo volle laatste regeringsjaren van Jozef II, met nog iets anders dan bijna uitsluitend brieven van von Kaunitz? M. Dierickx

J. Colsen, *Poels*, Roermond-Maaseik, Romen en Zonen, 1955, 18.5 x 27.5, 680 blz., geb. 325 B.frs.

Onze tijd kent een tragische wet: industrialisatie brengt proletarisatie mede, en meteen ontkerstening van de massa. Deze „ijzeren" wet werd op verrassende wijze gebroken in de mijnstreek van Hollands Limburg. Na God is dit wonder te danken aan een priester, Mgr Dr H. Poels. Zijn leven wordt ons nu voor het eerst verteld door één zijner „adjudanten". Priester uit het bisdom Roermond, droomt hij van Oeganda, maar wordt onder van Hoonacker een schitterend Oudtestamenticus in Leuven. In de strijd rond het modernisme zal zijn rechtgelovigheid en kerkelijke trouw in Nederland, Rome en Washington, waar hij een tijd Professor is, verdacht gemaakt worden en belasterd door de „integralen". Teruggekomen in zijn geliefd Limburg worden hem de mijnwerkers toegewezen en de sociale werken van het bisdom. Met een onvergelijkelijke taaiheid van wil en helderheid van blik zal hij op dit nieuwe arbeidsveld een groots werk stichten, dat fundamenteel zal berusten op zijn uniek inzicht in de betekenis van katholieke standsorganisaties. Een rasecht Nederlander en Limburger heeft hij vrienden in Vlaanderen, Frankrijk, Duitsland en Zwitserland. De grenzen van zijn liefde en zorg zijn de grenzen van zijn Kerk! De toon van deze biographie heeft wellicht te veel van een panegyriek. S. wijdt ook heel wat ruimte aan de minutieuze beschrijving van eindeloze disputen. Wij hadden meer over de mens zelf verwacht en zijn konkrete realisaties. Wij begrijpen echter de bedoelingen en de bewondering van een enthoesiaste medewerker. Het doet in alle geval goed in deze tijd van middelmatigheid en kleinmoedigheid een voorbeeld te zien van priesterlijke moed, oprechtheid, gehoorzaamheid en daadkracht. P. van Doornik

Michael de la Bedoyere, *Cardinal Griffin, Archbishop of Westminster*, London, Reckliff, 1955, 14 x 22.5, 131 blz., geb. 12/6.

In enkele hoofdstukken is S. erin geslaagd ons de sympathieke figuur van kardinaal Griffin voor te stellen. Tot aartsbisschop van Westminster benoemd, vervulde Mgr Griffin die taak met een ongewonen werkijver, erom bekommerd, de belangen van de katholieken op geestelijk gebied en nationaal plan te verdedigen. Zijn zorgen strekten zich over de ganse wereld uit toen hij kardinaal gekozen werd. Door deze overrompelende werkzaamheid werd zijn gezondheid ondermijnd en moest hij zich, begin 1949, gewonnen geven aan de ziekte waaraan hij tenslotte is gestorven. Zijn totaal onbaatzuchtige overgave aan zijn taak en de goddelijke wil is het kenmerk van deze grote kardinaal. Het boek is geïllustreerd met 44 prachtige foto's en voorzien van een index. A. Feys

PROTESTANTICA EN ISLAMICA

The Mennonite Encyclopedia, A comprehensive reference work on the Anabaptist-Mennonite Movement, Vol. I, A — C, Mennonite Publishing House, Scottdale (Pennsylvania), 1955, 17 x 25, 812 blz., geb. 10.— Dollar, intekeningspr. bij aank. van Band I 33.75 Dollar.

Het Anabaptisme, dat zich in Nederland ontwikkelde tot het Mennonietisme der Doopsgezinden, was en is nog steeds een belangrijke religieuze beweging aan de rand van de grote kerkgemeenschappen uit de Reformatie. Met deze uitgave krijgen wij een encyclopedie, die door haar voorgeschiedenis, hare voorstudies, hare opvallende en bewonderenswaardige geest van samenwerking (ongeveer 450 medewerkers uit alle delen van de wereld), hare uitgebreide redactie een voorbeeld is in deze tijd van encyclopedische werken! Vooral voor de Europese trefwoorden leunt zij zeer sterk aan bij het voor de oorlog zo bekende „*Mennonitisches Lexikon*" (onvolledig, tot letter O), tussen 1913 en 1942 te Frankfurt uitgegeven door Christian Hege en Christian Neff. Zij blijft trouwens samenwerken met het werk van Ernst Crous uit Göttingen en Harold S. Bender uit Goschen (Ind.), die sinds 1951 het werk van hun Duitse voorgangers hebben overgenomen. De mees-

te artikels werden, soms met lichte verbetering of aanpassing, vertaald; andere vielen weg, of werden aanmerkelijk uitgebreid. Voor de twee Amerika's beschikt de Encyclopedie over een uitgebreide staf van vaklui. Dit aspect is dus geheel nieuw. Zo worden wij dan ook verder ingelicht over de vele activiteiten, organisaties en kerkelijke structuurvormen uit de Nieuwe Wereld. Grotere aandacht werd daarenboven geschonken aan theologische onderwerpen, alsook aan sociale en culturele problemen, steeds strikt beperkt tot het Doopsgezind standpunt. Men beschikt over talloze kaarten van de verschillende kerkprovincies, waarin de oudere of moderne steunpunten van de Mennonietische kerkgemeenschappen worden aangeduid. Op het eind krijgt men dan nog een 160 foto's: typische kerk- en woningbouw in Europa en Amerika, klederdrachten, bepaalde gebruiken en enkele historische etsen en schilderijen.

Het hele werk geeft ons dus een goed inzicht in de geschiedenis, heel speciaal voor Rusland, Pruisen en Polen, waar vroeger talrijke gemeenten waren. Theologie, kerkorde, moraal (alcoholgebruik) en levenswijze krijgen elk hun beurt. Vanuit een ander standpunt zal de Encyclopedie erg nuttig blijken wegens de zo talrijke biografische nota's over personen en bekende families, en een zo mogelijk volledige opgave van alle personen die voor dit geloof werden omgebracht. Onder de hoofdredactie van N. VAN DER ZIJP uit Rotterdam, schrijver van de *Geschiedenis der Doopsgezinden in Nederland*, Arnhem 1952, krijgen de Nederlandse gewesten een opvallend grote en verzorgde behandeling, die ons nog meer treft in een Amerikaans verzamelwerk. De vermelde biografieën en de rustig objectieve stijl, tamelijk vrij van elke gepassioneerde godsdienstijver en -„haat" zouden wij haast zeggen, die zo gemakkelijk bij secten kan gevonden worden, maken deze Encyclopedie tot een werkinstrument, dat in onze gebieden ontegensprekelijk onmisbaar zal worden, zeker voor historische studies. Dit geldt eveneens voor de Duitse en Nederlandse literatuur, als de interessante nota over de „A-B-C-boeken". Theologisch tracht de Encyclopedie de Doopsgezinden te onderscheiden van de Baptisten, de Anti-Trinitariërs, vormen van fanatisch of eschatologisch sectarisme, alhoewel zij zich jammer genoeg bij de positieve bepaling al te geredelijk beperkt tot het verwijzen naar het werk van H. S. BENDER, *Anabaptist vision* (116).

P. Fransen

Regin PRENTER, *Spiritus Creator, Studien zu Luthers Theologie*. (*Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus*, 10. Reihe, VI. Band), München, Chr. Kaiser, 1954, 16 x 23.5, 395 blz., ing. DM 14.50.

De Scandinaafse theologie verdient steeds meer onze aandacht en belangstelling. Zoals blijkt bij het nog jonge tijdschrift „*Kerygma und Dogma*", wordt haar invloed steeds groter op het Duitse Lutherdom. Zeker vormt zij een der belangrijkste componenten van een breed uitslaande hernieuwing op het dogmatische als op het liturgische plan in het Lutheranisme. S. gaf dit werk reeds in 1944 uit als proefschrift aan de Universiteit van Kopenhagen. Deze Duitse uitgave is de vertaling van de reeds in 1946 uitgekomen verbeterde Deense heruitgave.

Het onderwerp, de H. Geest, behoort tot een der belangrijkste onderwerpen uit de hedendaagse theologie, ook in de R.K. Kerk. Het wordt tijd dat de theologie zich weer met dergelijke centrale problemen gaat ophouden: „Le grand Inconnu" moet absoluut, ook in het levend bewustzijn van de gelovigen, Zijn eigen goddelijke plaats innemen. De hoofdgedachte van S. is de volgende: De Geest is Schepper. Hij schept in de Kerk de „nieuwe schepping", het heil, en dit allereerst door de Verrezen Heer voor ons actueel en *werkelijk* tegenwoordig te maken. Hij is degene, waardoor de Wet tot Evangelie wordt, de *littera* tot *spiritus*, de religie tot geloof, de moraal tot liefde, telkens in reformatorische zin natuurlijk. Deze realiteit — voortdurend drukt S. hierop, zodat voor het geval hij gelijk heeft met deze Lutherinterpretatie, de in Nederland bekende thesis van Prof. Dr W. H. van de Pol wellicht zou moeten herzien worden — bewerkt hij door Gods Woord, dat allereerst Christus zelf is, en van Hem uit het Woord van de Schrift. Hij bewerkt deze eveneens door de Sacramenten, die Gods handelen zijn in Christus doorheen de *promissio*. Tegen K. E. Skydsgaard en diens werk over het R.K. Neo-Thomisme houdt hij staande dat het heil ook bij Luther een *deelname* is aan het goddelijke. Het verschil met Rome ligt hem veeleer in de conceptie van God zelf. God openbaart Zich niet als een op zichzelf rustende Godheid, naar wie elk wezen terug stroomt, maar een kampende en strijdende God, die zijn dienaren tot Zich neemt in de *conformiteit* van de „fides Christi", in de conformiteit ook van de liefde in gehoorzaamheid en dienst in deze wereld. Zijn enige bekommernis tegenover Rome is om voortdurend te beklemtonen dat deze heilswerkelijkheid nooit „in onze handen" geraakt; daarom altijd in zekere zin *aliena* blijft. Zijn grootste bezwaar is de verdiensteleer, waarin hij dan ook werkelijk het vitale en centrale verschilpunt raakt, al zal Hij met alle andere Lutherse theologen wegens zijn miskenning van de diepste betekenis van het ontologische denken de Roomse opvatting en leer vertekenen als een eigenmachtig inbezitnemen

van het goddelijke en van de Geest. Deze gebondenheid van de Geest aan Zijn Woord en Zijn Sacramenten blijft bij Luther bestaan in zuivere spanning met Zijn soevereine vrijheid, het christelijk paradox dat Luther onverminderd staande houdt.

Deze interpretatie van Luther wordt duidelijk afgelijnd tegenover de meer psychologische van K. Holl en R. Seeberg, tegenover het starre rationalisme van de Orthodoxie, dat wordt ingeluid met Melanchton, tegenover de meer mystieke tendenties van het Piëtisme, overgenomen door Gogarten, W. Elert, E. Hirsch, Vogelsang en R. Otto. Sterk leunt hij aan bij de theologie van A. Nygren, zoals wanneer hij de „eros-structuur" van de Roomse sacramentenleer onderlijnt. Zijn voornaamste aandacht gaat in het eerste deel naar de studie van de jonge Luther. In het tweede deel vindt hij echter Luther steeds konsekwent met zichzelf, ondanks de hevige reactie, waartoe deze zich genoopt voelt tegenover de „Schwärmerei". Grotere nadruk valt nu op het sacramentele, op het „uitwendige teken", op het Ambt, maar tevens onverminderd op het soevereine werken van de Geest in het geloof, wat in zijn spanning onvervalst levend gehouden wordt door een nog meer overtuigde en klassieke Drievuldigheidsleer. Meteen worden de pogingen van K. Holl en R. Seeberg, alsook die van R. Otto om de Drievuldigheidsleer bij Luther te „bagatelliseren" definitief de kop ingedrukt.

Dit overzicht volstaat om het belang van deze studie naar voren te brengen, ook voor onze R.K. theologie. S. zou heel wat gewonnen hebben, ware zijn betoog meer gedrongen en scherp geweest, zonder de vele herhalingen en polemieken die het lezen en vlotte begrijpen hinderen. Men zal echter voortaan rekening moeten houden met deze Luther-interpretatie, die beslist partij kiest voor een dogmatische houding zonder het typisch modern-reformatorisch aspect van het actualisme los te laten.

P. Fransen

Werner Jetter, *Die Taufe beim jungen Luther, Eine Untersuchung über das Werden der reformatorischen Sakraments- und Taufanschauung,* (*Beiträge zur historischen Theologie,* 18. Band), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1954, 16.5 x 24, X + 372 blz., ing. DM 38.20.

Wilhelm Link, *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie,* herausg. von Ernst Wolf und Manfred Mezger, München, Chr. Kaiser, 1955, 16 x 24, X + 392 blz., ing. DM 13.50, geb. DM 16.50.

Het inzicht in de betekenis van de historische situatie behoort wel tot een der voornaamste bevindingen van onze tijd. Zelfs voor de Evangelies zullen wij zoeken naar de „Sitz im Leben", overtuigd als wij zijn dat Christus zelf allereerst voor zijn tijd heeft gesproken, de taal en de voorstellingen heeft gebruikt die in eeuwenlange voorbereiding gesmeed waren uit de bijbelse, rabbijnse en eventueel hellenistische cultuurschat. Wij kunnen niet zien hoe Luther aan deze „situatie" zou ontsnapt zijn. Nochtans gebeurt het niet zo dikwijls dat reformatorische studiën over Luther erg bekommerd zijn om de theologische gedachtenwereld, waaruit hij ten slotte zijn eigen theologisch inzicht heeft opgebouwd.

W. J. maakt hierop een loflijke uitzondering. In 1951 promoveerde S. met een uitvoerig schrift *„Studien zur Geschichte der Tauflehre von Augustin bis zum jungen Luther"*. Een uitvoerig overzicht van deze studie werd in dit werk opgenomen (1-108). Uitgaande van de leer van Augustinus behandelt S. de hoofdmomenten van de sacramentenleer bij Gratianus, Hugo van St. Viktor, Lombardus, Thomas en G. Biel. Daarop zoekt S. naar de diepere motieven die Luther genoopt hebben te breken met de klassieke Sacramentenleer van de R.K. Kerk. Het onderzoek wordt ten zeerste bemoeilijkt door het feit dat Luther in het begin niet zo bekommerd lijkt met deze problemen. S. denkt dat men de bepalende oorzaken niet kan vinden buiten Luther om. Het Nominalisme, de mystiek, de leer van de Broeders van het Gemene Leven, Staupitz en het Humanisme hebben wellicht de breuk verscherpt, niet echter veroorzaakt. Positief maakt S. het zich nogal gemakkelijk met op een vanzelfsprekende wijze, die ons niet onmiddellijk mocht overtuigen, de oorzaak te vinden in het „existentieel interesse" van Luther, gewekt door de Bijbel, en zich voor het eerst onbewust manifesterend in zijn roeping tot het klooster (de Sacramenten volstonden dus niet) en zijn eerste gewetensstrijd rond de vraag van zijn heil. Daarop neemt S. de eerste werken van Luther door. Het *Commentaar op de Sententies* (1509-1510) geeft geen duidelijke elementen. In de *Dictata super Psalterium* (1513-1515) ontdekt hij een duidelijke verschuiving van het „opus Sacramenti" naar het Woord, dat tegenover de existentiële houding van Luther steeds meer waarde gaat innemen.

Tussen 1515 en 1518 komt met het reformatorische optreden van Luther zijn Sacramentenleer vrij, theologisch voor het eerst in zijn commentaren op de Hebreeërbrief. Deze theologie wordt gecentreerd op een duidelijke beklemtoning van het Woord, dat de mens personalistisch in het geloof treft. Parallel hiermede ontwikkelt zich de leer over „de geestelijke aktualisering van de personele genade", die vrijgemaakt wordt van het statische,

het zakelijke of „dingliche", het magische van de riten, het zelfheerlijke van de verdienstenleer.

Wij zijn S. erg dankbaar om de moeite die hij zich gegeven heeft om de theologie vóór Luther te begrijpen of althans te bestuderen. Want begrijpen is nog wat anders. Het lijkt ons erg simplistisch de hele problematiek te reduceren tot een tegenstelling tussen statische metaphysiek en existentiële, personalistische en geestelijke theologie. De theologie van het Woord (Christus als Woord, geparticipeerd in de „verba evangelica", die men terugvindt in de liturgische riten) en van het geloof (dus existentieel!) kan men terugvinden bij Augustinus, bij Thomas in zijn Commentaar op Johannes. Z. Alszeghy heeft zo juist hierover zeer belangrijke bevindingen gepubliceerd in zijn studie van de Vroeg-Scholastiek: *Nova Creatura, La nozione della grazia nei commentari medievali di san Paolo*, Roma, 1956. Zovele auteurs, jammer genoeg ook R.K., vergeten dat de grootste scholastieken ook mystieke schrijvers zijn geweest, die hunne „statische" en „ontische" leer existentieel hebben beleefd en beschreven.

De hopeloze moeilijkheid blijft dat de Reformatie het *levende* contact heeft verloren met de religieuze filosofie van het R.K. Westen. Zij zien slechts de uitwendige strukturen, maar miskennen de geest. W. LINK heeft dit waagstuk aangedurfd om op de vraag te kunnen antwoorden, waarom Luther de filosofie heeft verbannen uit de theologie. Zijn behandeling van dit belangrijk probleem is erg schematisch. Na een analyse van het juiste lutherse begrip van het „simul iustus et peccator" tracht S. een inzicht te geven in het thomisme, het augustinisme, het nominalisme (potentia absoluta en ordinatio divina) en de mystiek. Bij elk systeem zoekt hij naar zijn kerygmatische waarde, zijn theologische bruikbaarheid en de eigen gevaren van die bepaalde systematisatie, en ten slotte het oordeel van Luther zelf over deze vragen. Daarvoor heeft S. zich geen moeite gespaard, en zijn onderzoekingen over de jaren 1510-1520 blijven waardevol. Hij deelt verder het oordeel van O. Scheel, dat Luther vanaf het begin in het bezit was van zijn eigen reformatorische intuïtie, waardoor hij nooit werkelijk tot de scholastiek heeft kunnen behoren. Of S. de R.K. filosofieën heeft kunnen begrijpen, blijft uiterst twijfelachtig. Hij blijft gebiologeerd door het „ontologische" zonder het te vatten, en begaat zelf de onvergeeflijke fout G. Biel voor een thomist te verslijten!

Beide werken getuigen van een nieuwe geest. Men wil de bronnen kennen van het lutherse denken. Het zal evenwel nog een tijd duren vooraleer men ze zal begrijpen naar hun eigen geest en naar hun gedachtelijke als personalistische inhoud.

P. Fransen

Karl BARTH, *Die Ordnung der Gemeinde. Zur dogmatischen Grundlegung des Kirchenrechts*, München, Chr. Kaiser, 1955, 12.5 x 20, 85 blz., ing. DM 3.90.

K. Barth werkt aan Band IV/2 van zijn „Kirchliche Dogmatik", en intussen publiceert hij hieruit een uittreksel, dat onze aandacht verdient. Tegen Sohm en E. Brunner, en zich inspirerend van Erik Wolf verdedigt hij het kerkelijk recht! Deze studie geeft ons allereerst een inzicht in zijn theologie, vooral in die van de Kerk. Deze is als Lichaam van Christus „Zijn aards-historische existentie-vorm door de voorlopige verwezenlijking in deze tussentijd van de reeds in Christus geheiligde mensheid." Primair subjekt en grond van dit recht is Christus zelf, het Hoofd: absolute norm en „ius divinum". Vanuit Christus gezien kan dit kerkelijk recht secundair niets anders zijn dan dienst, totaal en universeel, en dit zowel intensief als extensief. Deze dienst staat buiten de dialektiek van verplichting en recht, van waardigheid en taak, omdat hare enige waardigheid „Freiheit zum Dienen" is. Deze dienst concentreert zich in de godsdienst, de liturgie: belijdenis, doop, eucharistie en gemeenschappelijk gebed. Deze dienst, die tevens een menselijke (aldus: ius humanum) en dus voorlopige uitdrukking is van onze totale gehoorzaamheid aan Christus drukt zich uit in een „levend recht", dat tevens naar buiten toe tot teken en getuigenis staat voor elk ander recht op aarde. De meest interessante beschouwingen vonden wij vooral in deze twee laatste hoofdstukken. Hoe het kerkelijk recht dus werkelijk precies moet zijn, tot codificatie toe, en in een zeer bepaalde zin bindend, zonder daarom in zich zelf strikt bekleed te worden met goddelijk gezag, en dus steeds open te staan, in gehoorzaamheid weliswaar, voor nieuwe precisering. Hierin werken natuurlijk de grote barthiaanse thema's door, al moeten wij toegeven dat zijn beweringen een zeer geëigende aansporing kunnen geven tot een dieper theologisch nadenken over ons R.K. Ius canonicum. In het laatste hoofdstuk erkent hij tot in het zuiver menselijk staatsrecht toe „semina" voor een echt kerkelijk recht, omdat de facto toch heel de wereld reeds nu onder Christus Koningsmacht staat. Wij weten niet of de kanonisten, zij althans die zich ook met dogmatiek in laten, dit werk zullen lezen. Zo zij iets afweten van de barthiaanse dogmatiek, zal deze lezing niet zonder nut zijn.

P. Fransen

Fundamentalism, A Religious Problem, Letters to the Editor of The Times, and a Leading Article, London, The Times Publishing Co., 1955, 14 x 22, II + 27 blz., ing. 6/.

„De brieven aan de redactie" zijn in Engeland een nationale instelling. Wat dan gezegd van de brieven aan The Times? Deze gaan over het probleem: Dr Graham en zijn revivalmethodes. Times zelf onderscheidt heel precies twee kwesties: de opposities tussen „fundamentalism" en al de nuances van vrijzinnigheid, als christelijke levenshouding, en de vraag naar de intrinsieke waarde van de „evangelische" methodes van propaganda van de man die de Amerikanen zo familiair Billy Graham noemen. Het dispuut blijft vooral hangen rond de eerste vraag, waarbij onze aandacht nog het meest getroffen werd door de nood aan eenvoud en oprechtheid in de predicatie, waar zovelen, en trouwens terecht op wijzen.

P. Fransen

Geo Widengren, *Muhammad, the apostle of God, and his ascension,* (*King and Saviour,* V) (Uppsala Universitets Arsskrift 1955 : 1), Uppsala, A.-B. Lundeguistska Bokhandeln, 1955, 15 x 25, 257 blz., Kr. 24.—.

Dit werk beantwoordt niet helemaal aan zijn titel, doordat het veel meer behandelt als het op het eerste oog belooft. De schrijver wordt enigszins het slachtoffer van zijn grote belezenheid over godsdiensthistorische problemen en laat deze te eclectisch zijn onderwerp bezwaren. Toch wordt de draad nooit geheel afgebroken. Daarenboven zijn de digressies dikwijls zeer interessant en leerzaam. Bijzonder moeten wij wijzen op de verhandeling over het Manichaeïsme en zijn invloed op de wordende Islam en de Islamterminologie. Wordt deze invloed echter niet te zeer beklemtoond? Eveneens de invloed van het gnosticisme met zijn hemelvaart-terminologie? Men mag betwijfelen of het bewijsmateriaal wel afdoende is om Muhammad de vele ideeën toe te schrijven welke de schrijver hem toedicht. Zeer belangrijk is echter de verhandeling over hikma, 'ilm, hukm en nubuwwa (p. 192 ss), eveneens die over de Hanîf en de Elkaisieten (p. 133 ss). Al wordt de lezer mogelijk wel eens verward en confuus, het uitgebreide materiaal getuigt van een zeer grote acribie.

J. Houben

A. J. Arberry, *The Koran interpreted,* 2 vol., London, G. Alen & Unwin Ltd., 1955, 15 x 22.5, 45/.

Er is welhaast geen boek in de wereld dat zich zo moeilijk leent tot vertaling in een vreemde taal als de arabische Koran. Een letterlijke vertaling mist de rhytmische klankenrijkdom, het specifiek pregnante en de dichterlijke verhevenheid van het origineel, ook al zal de zin er beter in bewaard blijven en dus de theologische betekenis. Een dichterlijke vertaling, als de hier besprokene, zal gemakkelijk aan zinrijkdom verliezen wat zij aan bloemrijkheid wint. De beide vormen in een vertaling te verenigen is wel ondoenlijk. Toch heeft de schrijver dit bedoeld. Wat hij in deze vertaling bereikt is een sterk aansprekende dichterlijkheid in een literair engels, dat bewonderenswaardig is, maar de engelse literaire eigenschappen, die dit werk zo hogelijk kenmerken, kunnen toch weer niet anders zijn dan engels en daarom vreemd aan de dichterlijkheid en de gespierdheid van het arabisch. Heeft de vertaling het niet al te mooi gemaakt en daardoor het karakter van het oorspronkelijke arabisch geweld aangedaan?

In het voorwoord zegt de schrijver waarom hij het werk niet een vertaling noemt, maar het de titel geeft van „The Koran interpreted". Hij doet dit omdat hij niet het verwijt wil belopen van 'traduttore traditore'. Ontegenzeggelijk worden hier de rhytmische en rhetorische vormen geïmiteerd, die een der kenmerkende eigenschappen zijn van de Koran, en dit op een glansrijke manier, maar dit gebeurt toch altijd door middel van de verheven mogelijkheden, welke een perfect gepolijst engels daartoe biedt. Is het overmoedig tegenover een schrijver als Arberry, die terug mag zien op een lange lijst van wetenschappelijke werken, waarin hij zijn geleerdheid en grote literaire kracht overvloedig bewezen heeft, deze bedenking te laten horen? Wat er van zij, of dit de weergave is van de eigen vorm en het grijpen van de eigen geest, het blijft een zeer grote verdienste dit te hebben durven proberen en met een dergelijk resultaat te hebben kunnen bekronen, dat toch zeker meer als welke andere vertaling ook een zeer moeilijk weer te geven eigenschap van het origineel, al is het dan niet in gelijkheid laat uitkomen.

J. Houben

Henri Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle, ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire.* (*Publications de l'Institut d'études orientales,* Faculté des Lettres d'Alger, V), 2e éd. rev. et corr., Paris, Adrien-Maisonneuve, 1953, 25 x 16.5, XLVIII + 541 blz., 2200 Fr.frs.

Zoals de ondertitel aanduidt is dit kostbare werk niet enkel van literaire waarde. Het geeft ons een beeld van het Spaanse leven der 11e eeuw in al zijn verschillende uitingen, welke uitingen naast voorbeelden uit de literatuur door de auteur in eigen kader worden

geplaatst. Dit erudiet werk is hier in zijn tweede druk, met verbeteringen welke een dergelijk werk na 15-jarig bestaan noodzakelijk vragen, al was het slechts vanwege eerlang uitgegeven manuscripten en andere partiële studies, tot een werkelijk kostelijke bron geworden voor de kennis van de muslimcultuur in Spanje. J. Houben

Emile DERMENGHEIM, *Mahomet et la tradition islamique*, (*Maîtres spirituels*, 1), Paris, éd. du Seuil, 1955, 12 x 18, 191 blz.

Als initiatie in de Islam en zijn wezen getuigt dit werkje van de grote kennis van de schrijver, die in staat is binnen zeer beknopte grenzen het wezenlijke scherp en duidelijk voor te stellen en het daarenboven bevattelijk te maken door een keur van welgekozen afbeeldingen en foto's. De tweede helft bestaat uit teksten uit de Koran, traditie, het recht en geestelijk leven. Hier zou een ongewaarschuwd lezer zich een te gunstig beeld kunnen vormen, omdat hij een keur van mystieke teksten krijgt voorgelegd van geestelijke schrijvers, die het beste en schoonste bevatten wat de Islam bezit, zonder dat hierdoor de houding der millioenenmassa getekend wordt. J. Houben

TITUS BURCKHARDT, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*. (Réédition considérablement augm. du volume *„Du Soufisme"*) (*Collection „Soufisme"*, III), Alger, Messerschmitt, 1955, 12 x 18.5, 130 blz.

Het wezen van het Sufisme, zijn leerstellige grondslagen en de geestelijke beleving hiervan in zo kort bestek helder en duidelijk en waarheidsgetrouw weer te geven, is een hachelijke onderneming. De schrijver slaagt er wel in, al moet gezegd worden, dat de verklaring niet overal overduidelijk is en dat hier en daar eigen opvattingen worden geponeerd tegenover andere en zeer diep bestudeerde inzichten, zonder dat het eigen inzicht van de auteur met voldoende tegenargumenten gestaafd wordt. Wij denken hier speciaal aan de christelijke en oosterse invloed op de wordingsgeschiedenis van het sufisme, die de auteur tegen mensen als Massignon toch te gemakkelijk verwerpt (p. 17). Is het wel zo zeker dat Ibn Arabi's leer niet van monisme beschuldigd mag worden (p. 32)? Hier en daar konden de kwesties scherper gesteld worden, maar elders weer worden b.v. in de vraag over de eigen wil en de gave Gods, de distincties scherp getrokken. J. Houben

J. WINDROW SWEETMAN, *Islam and Christian Theology*, Part II, vol. 1. (*Lutterworth Library*, XLV), London, Lutterworth Press, 1955, 14.5 x 22, X + 354 blz., 31/.

In dit eerste deel van het tweede volume behandelt de schrijver, stelselmatig zijn eerder begonnen historische overzicht voortzettend, allereerst de verhouding tussen de Oosterse Kerk en de Islam. Hij laat hier Agapius en Barhebraeus aan het woord naast Ibn Hazm en al-Ghazâlî en Shahrastânî. Vervolgens onderzoekt hij de wetenschap, zoals deze in het Westen was blijven voortbestaan. In het derde hoofdstuk behandelt hij de onkunde van het Latijnse Westen met betrekking tot de Islam, tot het arabisch en de mede daaruit voortvloeiende kruistochten. Een nieuwe poging tot beter begrip vangt aan bij het werk van Peter Venerabilis. Hier had de auteur meer rekening moeten houden met de pas verschenen studies van James Kritzeck en Marie-Thérèse d'Alverny (cf. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 1947-48). In het laatste en vijfde hoofdstuk geeft ons dit boek de climax van de polemiek tussen de twee godsdiensten in de woorden van de grote schrijvers van die tijd Ricoldo de Montecroce, Nicolaus de Cusa, Ibn Hazm en al-Ghazâlî. De verwerking van het materiaal is goed al mocht het wel wat dieper gaan. Maar het werk zal een blijvende waarde hebben, omdat het ons de teksten van alle beschikbare bronnen in leesbare en handelbare vorm ter hand stelt. J. Houben

WIJSBEGEERTE

Dr L. FLAM, *Nietzsche, Wijsgeer van de voornaamheid*, Bussum, F. G. Kroonder, 1955, 13.5 x 20, 139 blz., ƒ 4,90.

Bedoeling van dit populaire werkje is een inleiding te geven op N., waarbij speciaal wordt uitgegaan van *„Jenseits von Gut und Böse"*, als toelichting op *„Also sprach Zarathustra"*. Ondanks de waarschuwing, dat historische juistheid het denken verstikt, toont zich de S. goed thuis in de historische N. en weet deze kennis ook op heldere wijze uiteen te zetten. Het grootste in N. naar de mening van Flam is het scheppen van een nieuwe atheïstische moraal, hij is het begin van een wijsgerige revolutie en Nietzsches hoofdprobleem is het redden van de existentie van de enkeling. Daarom is hij wezenlijk de wijsgeer van de jeugd, ook al geeft de S. toe, dat hij daarvoor gevaarlijk kan zijn door dubbel- en veelzinnigheid. Als je dat echter ziet, dan valt veel bij N. te leren.

Met dit laatste kan men het vanzelfsprekend eens zijn, maar het valt op, dat zelfs deze S.

niet altijd aan het gevaar van N.'s dubbelzinnigheid is ontkomen en daardoor niet voldoende recht laat wedervaren aan de verschillende vaak tegengestelde aspecten in zijn denken. Wij denken hier aan de blz. waarin Flam N. tracht vrij te pleiten van invloed op het nationaalsocialisme, aan de sententie, dat N. geen godzoeker was, maar de man van een vadercomplex, of dat de goddeloosheid van N. en anderen niets te maken heeft met de huidige immoraliteit, maar wel geld, machines, wereldsteden. Op deze wijze wint de eenzijdige interpretatie van de complexe werkelijkheid die Nietzsche heet. Het is jammer, dat drukfouten de bruikbaarheid van de „Inhoud" verminderen. J. Nota

A. J. BOEKRAAD, *The personal conquest of truth according to J. H. Newman,* Louvain, Editions Nauwelaerts, 1955, 13.5 x 20, 327 blz.

Over zijn *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* schreef Newman aan een vriend: „Unless it had already grown so fat, and I was desperately tired of the whole subject, I had intended to sum up in a last chapter. You see, I called it an Essay, as it really is, because it is an analytical inquiry. A Grammar ought to be synthetical. But to put it in synthetical form, had I after all attempted it, would have been to write a new book. And it would, to my own feelings, have been bumptious." Boekraad heeft het aangedurfd om deze synthese, welke Newman wel verlangde maar niet waagde neer te schrijven, in een heldere brilliante samenvatting van Newman's methode en leer over het menselijk kennen weer te geven. Daarbij heeft hij gebruik gemaakt van alle gepubliceerde werken en van menig manuscript uit de bibliotheek van het Oratorium te Birmingham. De zo talrijke, persoonlijke en diepe analyses, waaraan Newman eigen en andermans experiëntie heeft onderworpen heeft Boekraad weten te verzamelen onder een enkelvoudige gedachtelijn. Hij laat zien hoe de stelling van Newman dat de waarheid niet bereikt wordt door de loutere werking van het verstand, langs de loutere weg van de abstracte logica, maar door de inzet van heel de persoonlijkheid, toch aan de universaliteit van diezelfde waarheid niet te kort doet.

De synthese welke de auteur in zijn laatste hoofdstuk geeft, wordt zeer zorgzaam, wij zouden willen zeggen op newmaniaanse wijze, voorbereid. Een eerste hoofdstuk laat zien hoe het persoonlijk veroveren van de waarheid een centraal probleem is in het gehele werk van Newman; ja zelfs de meest belangrijke ervaring in Newman's eigen leven geweest is (2e hoofdstuk). Wel had hij zich een ogenblik laten meeslepen door het rationalistisch liberalisme, maar ditzelfde liberalisme wordt dan ook „the antagonistic principle", wat het thema is van hoofdstuk drie. Dan volgt een voortreffelijke uiteenzetting over Newman's View on Liberalism, waarin de „first principles" van deze denkhouding met vasthoudendheid worden blootgelegd. Zo heeft de auteur ons op even instructieve als boeiende wijze gebracht naar de eigenlijke vraag, die in een vijfde hoofdstuk tot in onderdelen belicht wordt.

De overleden Oratoriaan, die het werk van Boekraad als handschrift las, meende dat „it would redound to Newman's honour." Newman zelf zou het met grote dankbaarheid hebben gelezen als een boek dat hem goede diensten deed. Bekend is hoe Newman geen raad geweten heeft met al de opwerpingen die Father Harper na het verschijnen van de *Grammar* hem in *The Month* voor de voeten wierp. Daar las hij zulk een opeenhoping van misvattingen over zijn levenswerk, dat hij zelfs de moed niet had om het relaas ten einde te lezen. Hij vertrouwde dat een vijftig jaar na zijn dood zijn leer over de persoonlijke verovering van de waarheid begrepen zou worden en gewaardeerd. Dat Boekraad zijn denken zo voortdurend in verband brengt met het gedachtegoed van de twintigste eeuw, zou Newman zeker zeer geapprecieerd hebben. H. Geurtsen

René TOULEMONT, *Sociologie et pluralisme dialectique. Introduction à l'oeuvre de Georges Gurvitch,* Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1955, 25 x 16, 276 blz., ing. 120 B.frs.

De waarde van Gurvitsch's sociologische studies wordt algemeen erkend. Zijn pluralistische conceptie van de menselijke gemeenschap en zijn dialectische denkwijze hebben nieuwe perspectieven geopend, nieuwe wegen gebaand voor de sociologie en heel wat verstarde opvattingen opgeruimd. Anderzijds bereidt zijn werk de lezer geen geringe moeilijkheden. Zijn ideeën maakten een hele evolutie door, die blijkbaar nog niet ten einde is, en zijn werk vertoont hierdoor een zekere ingewikkeldheid en onvastheid, die nog vergroot worden door het feit dat zijn sociologische ideeën meer dan doorgaans bij sociologen het geval is, gebaseerd zijn op een filosofie en een zich filosofisch rechtvaardigende methode, die eveneens een hele evolutie hebben gekend. Trouwens G.'s eerste interesse ging naar de filosofie en de rechtsstudie, en maar geleidelijk is zijn belangstelling overgegaan naar de sociologie. — R. T. heeft in het werk van G. klaarheid willen brengen en men mag zeggen dat hem dit in zeer ruime mate gelukt is. Hiertoe heeft hij de enige weg gevolgd die tot een

resultaat kon leiden, nl. de verschillende aspecten of niveaus van G.'s gedachte zorgvuldig te onderscheiden en aan een afzonderlijk onderzoek te onderwerpen. Zo werden achtereenvolgens de metafysische basis van G.'s sociologie, zijn dialectisch-empirische methode en denkwijze en zijn opvattingen omtrent moraal en recht onder ogen genomen. Pas daarna gaat de auteur over tot een uiteenzetting van G.'s eigenlijke sociologie. Ofschoon deze uiteenzetting wel het grootste gedeelte van het boek beslaat, kon ze uiteraard niet anders dan een overzicht blijven, al wordt geen enkel belangrijk aspect verwaarloosd. Maar juist door haar heldere overzichtelijkheid zal deze studie dienst bewijzen. Het vlottend karakter van vele van G.'s grondideeën maakte een kritiek ervan niet bizonder gemakkelijk. Toch heeft de auteur zich hieraan met succes gewaagd. Zijn voornaamste voorbehoud treft de filosofische, morele en juridische grondideeën. Op het eigenlijk sociologisch terrein moest de kritiek in meerdere opzichten conditioneel blijven, dit omreden van het sterk theoretisch karakter van G.'s sociologie, waardoor vele stellingen slechts op basis van minutieuze enquêtes zouden kunnen beoordeeld worden. L. Vander Kerken

Albert Einstein, als Philosoph und Naturforscher, (Philosophen des 20. Jahrhunderts). Herausgegeben von Dr Paul Arthur SCHILPP. Stuttgart. W. Kohlhammer Verlag. 1955, 15 x 23, XVII + 540 blz., 2 platen en 10 prenten, geb. DM 24.—.

Evenmin als het zin heeft alle artikels die in een encyclopedie voorkomen in een recensie te bespreken, zo is het ook ongedaan werk om dit boek over Einstein in zijn volledigheid te behandelen. Niettegenstaande deze moeilijkheid, is het toch belangrijk enigszins in te gaan op de uitzonderlijke waarde van dit volume. Het bevat immers niet alleen een autobiografie van Einstein zelf, waarin hij ons zijn visie meedeelt omtrent de talrijke problemen die hij in zijn lange wetenschappelijke loopbaan bestudeerd heeft: maar daarenboven bevat dit boek het oordeel van 25 bekende geleerden omtrent Einstein's werk, wat belangrijk is omdat het de opinie vastlegt van de huidige wetenschapsmens in verband met een of juister meerdere revolutionaire theorieën die door Einstein uitgedacht werden. De naam Einstein roept bij de meesten het idee van relativiteit op, maar velen vergeten dat zijn bijdragen aan de wetenschap wellicht nog veel belangrijker zijn op andere gebieden. Zo bespreekt b.v. Walter HEITLER de rol die Einstein's ontdekking van de discrete natuur van de energieuitstraling gehad heeft op de ontwikkeling van de quantumtheorie en hoe Einstein's ontdekking van de corpusculaire natuur van het licht de Broglie er toe gebracht heeft correlatief golfeigenschappen aan de materie toe te kennen. Van nog groter waarde in dit boek zijn de gegevens omtrent Einstein's opvattingen van wat physica is en hoe hij historisch evolueerde van een klassieke gedachtengang doorheen een relativistische, discontinuë opvatting van de physica naar een a-prioristische, continuë. Van zijn laatste ideeën heeft hij slechts een eerste schets nagelaten. Zijn droom van een axiomatische continuë physica zal wellicht nooit verwezenlijkt worden. Tenslotte eindigt het boek met een zeer volledige opgave van al de werken van Einstein. Het is te wensen dat de gedachten en levensgeschiedenis van andere vooraanstaande wetenschapsmensen op dezelfde degelijke wijze tijdens hun leven vastgelegd zullen worden. F. Bertiau

Albert EINSTEIN, *The Meaning of Relativity*. Fifth Edition Including *The Relativistic Theory of the Non-symmetric Field*. Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1956, 14 x 20.5, 170 blz., geb. 3.75 Dollar.

A great scientist must necessarily have to an extraordinary degree the gift of clear thinking and the ability of viewing his subject in a proper perspective. Nevertheless, few have been able to expound their field as lucidly as Einstein in this book on Relativity. The Theory of Special Relativity is presented in a concise chapter that wastes no time on the „elucidation" of a wealth of „paradoxes" (thus avoiding a mistake of some popular books on Relativity which leave most readers in a nearly hopeless state of confusion). Two chapters are devoted to the Theory of General Relativity: its foundations, development and great astronomical significance. Some results of the theory are compared with Mach's ideas on space and inertia. To conclude the main part of the book, a brief account is given of some solutions provided by the General Theory to the Cosmological Problem: that is, the question of the space-time structure of the universe.

To this, the main body of the book first published in 1922, two appendices have been added. The first is almost entirely devoted to a further discussion of the Cosmological Problem. Although it may not be considered complete, this appendix gives a valuable account of the subject and pays particular attention to fundamentals. The second appendix is very important since it is devoted to Einstein's last ideas on unified field theory; that is, the relativistic theory that fuses the theories of gravitation and elecromagnetism. He presents a new and simplified approach to his own theory. The implications of this theory

have not yet been worked out but certainly its development lacks the inevitability of the General Theory of Relativity. The reader can hardly escape feeling that the approach chosen by Einstein is but one of many.

It is not necessary to be familiar with the theory of Relativity before reading this book although some prior knowledge might be helpful. The book is closely reasoned and requires careful reading. Some knowledge of calculus is needed.

P. Roberts

Jules PIRLOT, *Destinée et Valeur, La philosophie de René le Senne,* Louvain, Editions Nauwelaerts, (1954), 16 x 25, 222 blz., 140 B.frs.

De beste waardering voor een studie, waarin de draagwijdte van de ideeën, de leidende gedachten van een denker worden voorgelegd, is wel de goedkeuring van die denker zelf. René le Senne heeft het werk van Pirlot geratifieerd, „d'un bout à l'autre", zowel wat de systematische opzet betreft als wat de helderheid en correctheid van uitdrukking aangaat; en bijzonder weet hij te appreciëren dat de auteur de afzonderlijke ideeën zo evenwichtig heeft weten samen te voegen, dat zij elkander verhelderen en in hun betekenis nauwkeurig omlijnen. Daaruit blijkt wel dat deze studie een veilige gids is voor hem die zich in het werk van le Senne wil verdiepen; ja zij kan ongetwijfeld niet alleen dienen als een gids of als een inleiding, maar biedt tevens ook een systematisch résumé van het veelzijdig werk van René le Senne.

Toch zouden wij, zelfs met de waardering van le Senne zelf voor ogen, die wij gaarne tot de onze maken, een kleine vraag willen stellen. Nadat het vierde hoofdstuk (de eerste drie hebben een meer voorbereidend karakter) ons in medias res gevoerd heeft: „Le moi et sa destinée", gaat de auteur in het vijfde hoofdstuk over naar „les démarches de la conscience spirituelle." Achtereenvolgens wordt, na een kleine inleiding, gesproken over „la science, la moral, l'art, la religion." Het zesde hoofdstuk biedt ons, in nauwe aansluiting bij het vierde hoofdstuk (de auteur verwijst zelf aan het begin van dit hoofdstuk tot zesmaal toe naar het vierde) een uiteenzetting over het wezen van de waarde, zijn eigenschappen, zijn verschijningen. Onze vraag is nu deze: zou het niet beter zijn om de zo uitnemende menselijke waarden van wetenschap en kunst, van moraal en godsdienst, welke in het vijfde hoofdstuk besproken worden, pas te behandelen nadat het wezen van de waarde en waarden is vastgesteld? Ons heeft de door de auteur gegeven volgorde der hoofdstukken enigszins gestoord. Wij zouden onze vraag ook aldus kunnen formuleren: hoe zou de auteur zijn opzet rechtvaardigen? Wij hebben er in het boek tevergeefs naar gezocht.

Aan dit werk, waarin de auteur zo helder heeft neergeschreven wat hijzelf gevonden heeft, om daardoor weer opnieuw anderen tot onderzoek aan te zetten, gaat een chronologische bibliografie vooraf, waarin alle publicaties van René le Senne tussen 1922 en 1952 zijn opgenomen.

H. Geurtsen

René LE SENNE, *La découverte de Dieu,* (Collections *Philosophie de l'Esprit*), Paris, Aubier, Editions Montaigne, 12 x 18.5, 287 blz., 690 Fr.frs.

Zoals het na zijn dood uitgegeven werk van Louis Lavelle: *De l'intimité spirituelle* een weerspiegeling en samenvatting wil zijn van zijn wijsgerig denken, zo bedoelt ook dit door E. MOROT-SIR posthuum uitgegeven boek getuigenis af te leggen van het thema dat de wijsgerige reflexie van René le Senne heeft bepaald: de philosophie van de waarden, culminerend in die van de waarde der waarden, God. De laatste zin van dit werk, dat met enige bladzijden van een door le Senne in 1952 voorgenomen studie sluit, vat zowel het gehele oeuvre van le Senne alsook de inhoud van dit werk wonderlijk goed samen: „Dieu est au coeur de toutes choses en tant que les choses valent, et au delà de toutes choses en tant que la valeur est l'inépuisable source des valeurs humaines" (blz. 286).

De meeste hoofdstukken van dit boek zijn reeds elders als artikels gepubliceerd (Giornale di Metafisica, Revue de Théologie et de Philosophie de Lausanne, Tijdschrift voor Philosophie, Die Tatwelt, Actes des Entretiens de Lund 1947). Behalve het laatste hoofdstuk dat we zoëven aangaven, biedt het voorlaatste een nog niet uitgegeven studie over de hoop, getiteld: „Introduction à la description de l'éspérance" (waarschijnlijk geschreven tussen 1939 en 1942). Het geheel opent met „Pensées sur l'idée et l'existence de Dieu", welke genomen zijn uit de niet uitgegeven *Cahiers intimes,* welke le Senne tussen 1 maart 1931 en 17 september 1932, bij wijze van een journal métaphysique neerschreef. Morot-Sir koos voor zijn inleidend hoofdstuk de reflexies welke van 1 maart tot eind mei 1931 werden neergeschreven, omdat hij daar de weerslag vindt van een „Théologie idéaliste sur le point de se convertir en un spiritualisme axiologique", waarin steeds duidelijker een existentiële en personalistische oriëntatie naar voren treedt. Het plan dat le Senne zelf opstelde voor zijn werk *La découverte de Dieu* legt hiervan duidelijk getuigenis af. Morot-Sir geeft dit overzicht in een noot op blz. 280.

H. Geurtsen

Gerhard HENNEMANN, *Philosophie, Religion, Moderne Naturwissenschaft,* Witten/Ruhr, Luther-Verlag, 1955, 16 x 23, 72 blz., ing. DM 5.60.

„Men moet eens voor goed aantonen waarom geen experimenteel-wetenschappelijk gegeven in tegenspraak kan zijn met het christelijk geloof". Ziehier de opzet van dit helder gedachte en voortreffelijk boekje over de verhouding tussen exacte of experimentele wetenschap en geloof. De moeilijkheden die op dit gebied voorkomen zijn ontstaan uit het feit dat de geloofswaarheden eeuwenlang uitgedrukt werden met behulp van een Aristotelische filosofie die meteen een fysica was. De natuurwetenschap leidt wel tot tegenspraak met veel beweringen uit deze fysica, maar de geloofswaarheid is niet aan deze beweringen gebonden. De wetenschappelijke inzichten die het meest in strijd schenen met de geloofswaarheid werden doorgaans gevonden door gelovige of religieus voelende mensen. Copernicus en Galilei waren oprecht katholiek; Darwin was niet een rationalist zoals hij al te dikwijls voorgesteld wordt omdat zijn vondsten gevulgariseerd zijn door Haeckel. — De wetenschap is ook niet de weg of een weg naar de christelijke leer. Toen de Aartsbisschop van Canterbury aan Einstein vroeg wat de uitwerking zou zijn van de relativiteitstheorie op het christelijk geloof, antwoordde Einstein dat men zulke uitwerking überhaupt niet moest verwachten. — Is er dan geen gesprek mogelijk tussen een theoloog en een fysicus? Niet met de fysicus in zover deze fysische bewijzen construeert, maar wel met de fysicus, die zoals ieder mens zijn verlangens heeft en zijn zorgen. Bij hetgeen de schrijver zegt over het wonder, hadden we duidelijker willen zien waar de gedachte naar toe gaat. We menen met hem dat het wonder liefst niet bepaald wordt als een uitzondering op de fysische wetten: hierdoor zou de uitspraak over de betekenis van het wonder weer terecht komen bij de fysicus. Maar het blijft een uitwendig observeerbare gebeurtenis, die mij spreekt over een bovennatuurlijke en actuele realiteit, zoals de hartklop in een lichaam me zegt dat dit lichaam leeft.

De Tollenaere

Louis ROUGIER, *Traité de la connaissance,* Paris, Gauthier-Villars, 1955, 17 x 25, 450 blz., ing.

In plaats van de titel *Théorie de la connaissance* zou volgens de auteur *Structure logique de la Connaissance scientifique* beter hebben weergegeven wat bedoeld wordt met het hele boek. Inderdaad, het werk houdt zich hoofdzakelijk bezig met de wetenschappelijke kennis en wel met de wetenschappelijke kennis in zover deze logisch verantwoord is. Deze beperking in een boek dat blijkbaar toch de kennisleer in het algemeen wil bespreken kon van het begin af laten vermoeden dat de filosofie van de schrijver de houding zou zijn van het neo-positivisme of het logisch empirisme. Op bijna iedere bladzijde wordt dan ook de houding verdedigd van de *Kring van Wenen* en wel met het enthousiasme van de jaren 30.

Er waren veel en overtuigende redenen voor dat enthousiasme en *Traité de la connaissance* is merkwaardig omdat het zo exhaustief en bevattelijk uit de hedendaagse ontwikkeling van zeer verscheidene wetenschappen al deze redenen samenbrengt. Eén belangrijke stelling van het neopositivisme kan niet meer verdedigd worden, nl. dat men alle wetenschappen moet herleiden tot physica; maar de revolutie van het neo-positivisme had vooral waarde in de wijze waarop ze het absoluut karakter van veel opvattingen uit de traditie tot relatieve hypothesen herleid heeft. Om deze revolutie naar waarde te schatten op het gebied van de kennisleer, moet men zoals de auteur het doet, haar besluiten confronteren met de klassieke kennisleer. De klassieke kennisleer onderscheidt twee vormen van kennis: de rationele kennis met apriori eigenschappen, universeel, noodzakelijk en gegrond op beginselen die evident zijn uit zich zelf; en de empirische kennis, met a posteriori eigenschappen, singulier, revisibel, niet-noodzakelijk en gegrond op waarneming en ervaring. Het logisch empirisme verwerpt dit onderscheid niet maar interpreteert het geheel anders. De rationele waarheden van de scholastiek en van het rationalisme worden logische wetten of formele consequenties gegrond op vrij gekozen overeenkomsten; men geeft aan deze overeenkomsten de naam van beginselen of axioma's, omdat ze niet bewezen worden maar men beschouwt deze axioma's niet als uitdrukkingen van *de* universele en apriori waarheid. De vrijheid in de keuze van deze overeenkomsten is niet zo dat ze totaal willekeurig zou zijn: men moet vermijden dat een stelsel axioma's contradicties zou bevatten en de ervaring bij het opbouwen van een wetenschap suggereert eerder dit dan een ander axioma. Maar wanneer in de klassieke kentheorie slechts plaats was voor één logica, één rekenkunde, één meetkunde die elk een absolute waarde hadden, moet men nu aannemen dat er veel meetkunden, veel rekenkunden en logica's bestaan.

De niet-bewijsbaarheid van het postulaat van Euklides leidde eerst tot het besluit dat de niet-euclidische meetkunden die men verkreeg uit de negatie van dit postulaat evenveel waarde hadden als de éne meetkunde van de traditie. Verder onderzoek over de betekenis van de andere meetkundige axioma's toonde dat ze alle even hypothetisch en onbewijsbaar

waren als het parallellen-postulaat. Men kan dus zeer veel meetkunden uitwerken die van wiskundig standpunt uit gezien evenveel waarde hebben, d.w.z. even cohaerent of niet-strijdig zijn. Hetzelfde is waar voor de rekenkunden en zelfs voor de systematische of mathematische uitwerking van de logica. De evidentie van vroeger wordt vervangen door cohaerentie of niet-contradictie: een wetenschap is logisch of mathematisch verantwoord wanneer ze cohaerent is, d.w.z. niet leidt tot gelijk welke stelling. Hoe minder axioma's men aanneemt, hoe geringer het getal stellingen die men er uit zal afleiden, indien het stelsel geen contradictie insluit.

We moeten met de auteur bekennen dat het zeer wenselijk zou zijn wanneer de filosofen niet-logici of niet-mathematici wat duidelijker op de hoogte waren van deze ongetwijfeld belangrijke vondsten, niet alleen opdat ze deze resultaten voor zichzelf zouden kennen, maar ook opdat ze in de uiteenzetting van hun eigen wetenschap — we bedoelen psychologie, theodicea, zedeleer, sociologie, theologie — strenger de eisen zouden respecteren van cohaerentie en mededeelbaarheid die iedere wetenschap moeten kenmerken. Want al te dikwijls kan een filosoof blijven beweren dat hij gelijk heeft omdat hij protesteert dat men hem verkeerd begrepen heeft. De eerste van zijn zorgen zou inderdaad moeten zijn, zijn gedachte zo mee te delen, dat men ze juist kan begrijpen. Hieruit volgt echter niet, o.i., dat de metaphysica zo zinloos is als de auteur het zo dikwijls herhaalt en dat de waarheid niets meer zou zijn dan cohaerentie. In dit geval zouden we zijn boek kunnen op zij leggen als een cohaerent in elkaar gestoken gedachtenspel waarvan we zowel het uitgangspunt als de besluiten even vrij kunnen verwerpen als aannemen. Maar dan beweert de auteur naast veel positivistische negaties té veel dingen, die hij als waar bedoelt in een rijkere betekenis. O.m. zegt hij blz. 428 dat de rationele mens cohaerente doeleinden nastreeft en daarvoor de aangepaste middelen gebruikt. Waarom zou de metaphysica niet kunnen zijn een bezinning op de betekenis van deze bewering? Er komen in het boek enkele storende onnauwkeurigheden voor, o.m. blz. 121v. waar de elementaire deductieleer uiteengezet wordt. Hetzelfde moet gezegd worden voor de manier waarop de schrijver de filosofische stelsels uit de geschiedenis interpreteert.

M. De Tollenaere

Anton ANTWEILER, *Das Problem der Willensfreiheit,* (*Eichstätter Studien*), Freiburg i/B., Herder, 1955, 17 x 24, 204 blz., ing. DM 10.20.

Naar het eigen getuigenis van de S. kan men een probleem op twee verschillende wijzen behandelen. De eerste wijze is die van het roofdier, dat recht op zijn prooi valt; de tweede methode heeft S. zelf gekozen: hij zal als een behoedzaam jager het wild niet opschrikken maar omzichtig benaderen. Buitengewoon verdienstelijk is dan ook het inleidend gedeelte dat met grote zorg het eigenlijke probleem der vrijheid zoekt te omschrijven: het gaat er niet zozeer om te weten óf de mens vrij is, maar wel *hoe* hij vrij is. Het tweede en het derde deel bestuderen dan het feit en het begrip van de vrijheid, het laatste handelt over het wezen der wilsvrijheid in haar betrekking zowel met de natuurwerkelijkheid als met het rijk der waarden. Hier komt een zeer interessant hoofdstuk voor, waarin de vrije uitoefening van de wil analogisch vergeleken wordt bij het in de scheikunde welbekende optreden van de katalyse. De katalyse is immers een vorm van physische causaliteit, waarbij de katalysator determinerend en doorslaggevend is voor de tot stand komende chemische reaktie zonder evenwel zelf in deze reaktie op te gaan. De katalysator valt helemaal buiten de energiebalans, waardoor de bepaalde chemische verbinding geformuleerd wordt, en toch determineert hij deze laatste. Het is wel zeker dat dergelijke analogie van aard is om vele valse problemen, welke het wetenschappelijk determinisme zich over de wilsvrijheid stelt, uit de weg te ruimen. Meer filosophisch en metaphysisch aangelegde lezers zullen wensen dat het vrijheidsprobleem meer in de algemene metaphysiek van de mens zou worden gesitueerd en een groter nadruk gelegd op de intellectuele d.w.z. inzichtelijke oorsprong van de vrijheid.

A. Poncelet

Dr Carl J. FRIEDRICH, *Die Philosophie des Rechts in historischer Perspektive,* (*Enzyklopädie der Rechts- und Staatswissenschaft,* Abt., *Rechtswissenschaft*), Berlin-Göttingen-Heidelberg, Springer Verlag, 1955, 16 x 24, VIII + 153 blz., geb. DM 19.80.

Een uitgewerkte rechtsfilosofie zal de lezer in dit boek niet vinden. Veeleer worden hier enkele grondproblemen van het recht behandeld, die samen genomen wel zo iets als een beknopte rechtsfilosofie vormen, maar dan zó dat enkel deze grondproblemen gekozen worden, die in het centrum staan der hedendaagse rechtsproblematiek. Zo wordt o.m. gehandeld over de verhouding van recht en gerechtigheid, recht en politiek, de rechtscheppende functie van de „common man", legitimiteit en legaliteit, autoriteit en macht, de rechtsbreuk als kwetsing der gerechtigheid of als storing der orde, het wezen der straf en de problematiek van de doodstraf, rechtssysteem en grondwettelijkheid en tenslotte de verhouding van staten en

rechtsgemeenschappen, gezien als rechtsprobleem, en de kansen van een grondwettelijk volkerenrecht. Al worden al deze kwesties op zich behandeld, toch heeft de auteur er een zeer concrete vorm aan gegeven door ze te stellen in het perspectief van hun historische ontwikkeling. Het grootste gedeelte van zijn boek wordt dan ook besteed aan een overzicht van de geschiedenis van het recht, en met name van de grondopvatting van het recht zoals deze zich vanaf het Jodendom tot op onze dagen ontwikkeld heeft. Zowel om zijn strenge lijn, die nergens in bijzaken verloren loopt als om zijn authentieke zin voor de problematiek en zijn inzicht in het recht als uiterst levend cultuurfenomeen, verdient dit boek alle belangstelling. L. Vander Kerken

Joseph Vogt, *Gesetz und Handlungsfreiheit in der Geschichte, Studien zur historischen Wiederholung,* (*Lebendiges Wissen,* 8. Band), Stuttgart, W. Kohlhammer, 1955, 12 x 18.5, 106 blz., geb. DM 6.20.

Is de geschiedenis een „Geisteswissenschaft", alleen attent op de creatieve spontaneïteit van de menselijke geest, is zij een exacte wetenschap die vaste wetten achterhaalt en beschrijft, als in het Marxisme en in de sociologische school? Of moet zij een open oog bewaren voor de complexe vervlochtenheid van situatie en vrije scheppingsdrang, als bij Spengler en Toynbee? S. kiest in een vlot geschreven essay de laatste oplossing. In de drie volgende hoofdstukken geeft hij voorbeelden om dit te illustreren. De eigenaardige positie van Egypte, de afgeslotenheid en de grote vruchtbaarheid en rijkdom maken het vanaf de Perzen tot de Britten tot een moeilijk te integreren wingewest in een groot statencomplex. In het Nabije Oosten zal het huwelijk tussen koninklijke families gedurende eeuwen het vaste symbool worden van vrede en eenmaking, al blijft de mogelijkheid van persoonlijke liefde open. Ten slotte ontleedt hij de psychologie van de „homo novus" in de Romeinse republiek: een man uit de burgerij, bezield met een onverzadigbare machtshonger, die soms voor niets terugschrikt, en ten slotte zich toch gewonnen zal geven door zich te laten opnemen in de sinds eeuwen gevestigde politieke aristocratie. Een studie zonder de minste pretentie, ernstig en vlot uitgewerkt. P. van Doornik

J. V. L. Casserley, *The Bent World, A Christian Examination of East-West Tensions,* London, Oxford University Press, 1955, 14.5 x 22.5, X + 238 blz., geb 21/.

Dit is een van de talloze boeken, die een diagnose stellen van ons hedendaags historisch bestaan met zijn twijfel, zijn onzekerheid en zijn angst. De schrijver is een orthodoxe anglicaan, die van uit het geloof deze situatie beschouwt en haar ziet als een goddelijk oordeel, dat tevens erbarming voor de mensen insluit. Het grote conflict tussen het communistische oosten en het westen vormt de grondslag van het boek. De thesis van de schrijver is, dat het westen maar moeilijk aan de bedreiging van het oosten het hoofd kan bieden, daar het zelf door de secularisatie en de aardsgezindheid van de westerse beschaving zoveel gemeen heeft met de communistische vorm van hetzelfde verlies aan geestelijke en christelijke substantie.

Het eerste deel: „Marxism in Theory and Practice" lijkt ons tamelijk zwak. Het eigenlijke „pathos" van het historisch materialisme van Marx en de karakteristieke vormen van de Russische sociale dictatuur komen ons ietwat vervlakt voor. Men dringt niet tot de kern van de zaak door met te zeggen, dat Marx alleen maar een waarheid heeft overdreven, nl. het belang van de materiële levensvoorwaarden voor de loop van de geschiedenis, of dat Rusland nu meer dan vroeger een „bourgeois"-karakter draagt. Hiermee zijn wel reële aspecten van het communisme „in de theorie en in de practijk" aangeduid, maar dat is toch niet heel de theorie noch heel de practijk. De schrijver is op zijn best, waar hij in het tweede deel van zijn boek de heersende kenmerken van het westen ontleedt. Ten gevolge van de secularisatie, van het verregaande verlies der fundamentele waarden van de christelijke beschaving is het westen, bij gebrek aan een reëel doel, in een soort verafgoding van de middelen vervallen. De democratie, die een uitstekende techniek is om in een gevallen wereld de politieke machten in evenwicht te houden, wordt verheven tot een soort „way of life"; de techniek, die een middel is om onze ingewikkelde beschaving leefbaar te maken, wordt tot doel zelf verheven: „produceren, om te produceren"; de economische activiteit, die het speciale leven mogelijk maakt, wordt geprezen als een goed op zichzelf, en men zoekt heil en genezing voor alle kwalen, niet in een dieper beleven van de waarden, die Europa hebben groot gemaakt, maar in economische theorieën, die uiteraard slechts economische toestanden betreffen. Het verlies van zijn traditionele gemeenschappelijke substantie heeft verder de „balkanisatie" van het westen en allerhande theorieën over nationale uitverkiezing en superioriteit tot gevolg gehad. Een hoofdstuk, dat enigszins op zichzelf staat en naar onze mening een der waardevolste is, behandelt het probleem van de echtscheiding. Het boek besluit met enkele beschouwingen over de rol van de Kerk in onze tijd. Zij heeft

ongetwijfeld als taak aan de communisten de dwaling te doen inzien, maar vooral moet zij aan het westen haar profetische stem laten horen, de eigen tekortkomingen van het westen in het licht stellen, en de fundamentele eenheid van het personalisme en de eenheid van alle personen in het mystieke Lichaam van Christus duidelijk in het licht stellen. De schrijver veroordeelt terloops elke idee van een preventieve oorlog en koestert een voorzichtige hoop op een evolutie, die zal beletten, dat deze „gekreukte" wereld een „gebroken" wereld wordt. Een grote rol wordt hierin toebedacht aan een vernieuwde theologie, die de orthodoxie zal weten te bewandelen tussen de beide uitersten van het fundamentalisme en van het modernisme en liberalisme.

Het boek is geschreven in een uitgesproken irenische geest. De hoeken worden zoveel mogelijk afgerond, de tegenstellingen tot verschillen van standpunt teruggebracht, het ergste wat onze tijd te zien kreeg en nog krijgt naar de schaduw van het verleden verschoven. Wat het boek hierdoor aan tragiek inboet, wint het aan serene bezinning. Het is ongetwijfeld een oprecht getuigenis van een diep gelovig man en van een typische angelsakser, die vrij nadenkt over de grote problemen van onze tijd. F. De Raedemaeker

PSYCHIATRIE

Gesprekken over psychotherapie in het licht van godsdienst en moraal, Nijmegen-Utrecht-Antwerpen, Dekker & van de Vegt N.V. — N.V. Standaard-boekhandel, 1955, 16 x 24, 129 blz., f 5,75.

Deze bundel bevat inleidingen, gehouden op bijeenkomsten van een Katholieke Werkgroep voor psychotherapie. Prof. Carp wijst in *Christelijke psychotherapie* op de noodzaak van een Christelijke anthropologie als achtergrond. Bovennatuurlijke naastenliefde dient de basis te vormen van de psychotherapeutische situatie. De psychotherapie doet een beroep op de patiënt om zijn taak t.o.v. de medemens te vervullen. Dr Sinnige beziet in *Psychotherapie en godsdienst* de aanrakingspunten tussen beide van de kant van de psychiater. Na een bespreking van de humanistische, protestantse en katholieke literatuur geeft schr. zijn eigen opvatting, die gekarakteriseerd kan worden door zijn slotzin: „De katholieke psychiater neemt de illusies weg, opent daarbij de blik voor het kruis en zwijgt, omdat in de stilte de stem van de Ander hoorbaar wordt". In *Levensproblematiek in psychotherapie en zielzorg* bespreekt pater Adiel De Meyer O.F.M. enige eisen waaraan de psychotherapie moet beantwoorden, ook i.v.m. het onderscheid tussen psychotherapie en zielzorg in doel en methoden. Pater Hostie S.J. geeft in *Zieleleiding en diepte-psychologie* een historische schets van de wederzijdse betrekkingen. Vanuit een radicaal antagonisme is men via het andere uiterste, onverantwoorde gelijkschakeling, tot een juiste afbakening gekomen. Pater Snoeck S.J. zet in *Biecht en psychoanalyse* helder de wezenlijke verschillen tussen beide uiteen. Dr van der Lugt toont in *Christelijke ascese in het licht van de moderne psychiatrie*, hoe sommige niet-katholieken in ascese slechts een perversie zien. Freud echter, die ascese met strijd tegen de sexuele drift identificeerde, wees haar geenszins af. Gelovige psychoanalytici zijn van de noodzaak van ascese overtuigd, al hebben zij een open oog voor de mogelijke ontsporingen. Al deze inleidingen zetten aan tot denken over de geboden problematiek, die echter zonder casuïstiek wel enigszins theoretisch blijft. H. Verbeek

H. Dobbelstein, *Der normale Mensch im Urteil der Psychiatrie*, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1955, 12 x 20, 174 blz., DM 8.60.

Enkele jaren geleden heeft schr. ten behoeve van zielzorgers en hun helpers een boekje uitgegeven over *Psychiatrie und Seelsorge* (Freiburg im Br., 1952), dat uitsluitend handelde over psychosen in verband met zielzorg. Voor een ruimer lezerspubliek heeft hij thans een werkje geschreven over de „normale" mens, d.w.z. over al diegenen die psychisch gezond of gestoord zijn maar zeker niet lijden aan een psychose. De titel is dus wel vreemd gekozen. Dit wreekt zich ook in de tekst, die te weinig onderscheid maakt tussen „gezond" en „gestoord", en vooral tussen neurotische en psychopathische afwijkingen. Psychopathen noemt schr. „geistig auffälligen Menschen"! Voor niet-geschoolden moet zijn verhandeling verwarrend werken, ook al bevat het veel wetenswaardigheden en talrijke sprekende voorbeelden. A. van Kol

Charles L. C. Burns, *Maladjusted Children*, London, Hollis & Carter, 1955, 12.5 x 18.5, X + 81 blz., ing. 6/.

Het is altijd verheugend wanneer een degelijk onderlegd specialist zijn ervaring meedeelt in een voor iedereen begrijpelijke en toegankelijke vorm. Dr Charles Burns, katholiek kinderpsychiater, geeft in korte hoofdstukjes die we aan ieder opvoeder aanbevelen, een inzicht in de meest opvallende problemen van het „lastige" kind. Al heeft hij vooral de meest extreme

gevallen van „lastige" kinderen op het oog, toch zijn de door hem gegeven wenken voor ieder opvoeder van belang. Daarom is dit korte boekje het lezen overwaard: het zal inspireren tot daden.

R. Hostie

VARIA

W. JAEGER, *Paideia, Die Formung des Griechischen Menschen*, II, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1954², 17 x 24.5, 418 blz., DM 14,80.

In zijn derde boek, — deze tweede band is daarvan het eerste deel, — behandelt Jaeger de tijd van de grote vormers der Griekse beschaving, de 4e eeuw. Zijn perspectief blijkt uit de inleiding. Hij ziet het Griekse geestesleven op zijn hoogtepunt, waarop het zich niet kan handhaven, omdat de politieke werkelijkheid er niet aan beantwoordt. De ondergang vlak na het hoogtepunt blijkt de weg, waarlangs de voorzienigheid wijsbegeerte, wetenschap en formele rhetorica dienstbaar maakt aan het christendom. — Een eerste hoofdstuk schetst de geneeskunde (Hippokrates, „Over dieet"!) als voorbereiding voor de wijsbegeerte: én de sofistiek én Sokrates komen voort uit de gymnasia. Vervolgens worden het sokratisch probleem en Sokrates als opvoeder getekend. De traditionele visies, Sokrates als heraut van een nieuw zedelijk ideaal en Sokrates als ontwerper van een spekulatieve wijsbegeerte, laat Jaeger naast elkaar staan in hun eigen waarde. Daaraan beantwoordt zijn opvatting, dat Sokrates én de laatste burger van de stadstaat én de hoogste vertegenwoordiger van de nieuwe individualistische geesteskultuur genoemd moet worden. Wijze matiging, door de bronnen ingegeven, die zijn betoog groter overtuigingskracht geeft. — Twee-derde van dit deel wordt Plato gewijd. Jaeger situeert hem in de geschiedenis en leidt ons dan door zijn oeuvre. In het kader van een chronologische behandeling der dialogen komen alle bekende problemen ter sprake: „aretê", sofistiek of sokratische paideia, de opvoeder-staatsman, het begrip van het weten, eros, staat. Dateringsvragen worden vanuit de inhoud behandeld. Vanuit de inhoud ook en de ontwikkeling van Plato's denken stelt Jaeger ons diens betekenis voor de griekse en de europese cultuur voor de geest. Omdat zijn meesterschap zich in zijn stijl weerspiegelt, is het lezen van dit deel een intellectueel genot. De aantekeningen zijn zeer rijk; niemand mag ze ongelezen laten.

G. Zaat

Bartolomeo FASCIE, *Wie Don Bosco seine Buben erzog*, übertragen von Otto KARRER, München, Ars Sacra, 12 x 18, 155 blz., ill.

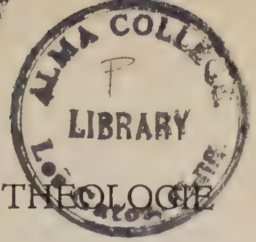
Een fris geschreven boekje over het opvoedingssysteem van de H. Don Bosco. Na een kleine levensschets en een korte uiteenzetting van de paedagogische leer van Don Bosco, die hij concentreerde in het z.g. Praeventieve systeem van voorkomen is beter dan genezen, wil de auteur vooral de Heilige zelf laten spreken door het aanhalen van documenten, waarin Don Bosco zelf zijn leer heeft neergelegd en van allerlei voorbeelden, waaruit de gezonde opvattingen van Don Bosco in de opvoeding van de hem toevertrouwde jeugd blijken.

P. Grootens

J. N. I. VAN HILSUM, *Maria Erzberger, Zr. Maria Gertrudis*, Bilthoven-Antwerpen, Nelissen — 't Groeit, 1956, 13 x 21, 254 blz., *f* 7,90.

In het leven van deze jonge Carmelites, in geur van heiligheid overleden, kan men geen verhaal van daden verwachten, die uiterlijk naar voren treden. Maar des te meer een geschiedenis van een ziel, die in grote strijd en diep lijden zich zelf moest ontledigen, eer God haar geheel vervulde. Geboren in 1902 te Stuttgart, trad zij op 14 april 1921 in de Carmel van Echt. Nog in hetzelfde jaar werd haar vader om politieke redenen vermoord. Behalve dit grote verdriet heeft ze jaren lang te lijden gehad van zeer zware aanvallen van de duivel. Maar al het lijden droeg ze in grote edelmoedigheid als eerherstellend offer voor de zonde. Haar offer is zo ver gegaan, dat zij haar leven aan God aanbood voor het herstel van Paus Pius XI. God heeft dit aanvaard en haar tot zich genomen in 1937. P. Sierp S.J. schreef over haar: „Ik heb zelden, ja nooit, een ziel leren kennen, die zo vastberaden was, zo aan Jezus en zijn H. Hart toegewijd, zo offervaardig en zo beminnend met één liefde God en de mensen, zo bereid zich zelf te geven, zo geestdriftig voor alles wat groot is, als Zr. Maria Gertrudis."

P. Grootens



BIJDRAGEN

TIJDSCHRIFT VOOR PHILOSOPHIE EN THEOLOGIE

DEEL ZEVENTIEN - 1956

BESPROKEN BOEKEN

In dit register zijn alleen opgenomen de titels van de werken welke gerecenseerd werden onder de rubriek BOEKBESPREKINGEN.


GTU Library
3 2400 00254 7408